論　著

神龕上的祖姑婆：
何仙姑信仰與泛珠三角地區的女性崇拜 *

廖　小　菁 **

摘　要

抗婚是中國女神傳說中常見的核心主題。過去的研究多視其為女性對父權社會秩序的反抗，著眼於未嫁女性的身分對於從夫居(virilocal)的父系家族結構可能造成的衝

* 本文研究工作得到香港洽蕙基金會短期進修研究贊助金(2012)、香港中文大學——廣州中山大學研究生暑期交流計畫(2013)、中央研究院歷史語言研究所博士候選人培育計畫(2013-2014)資助。資料蒐集和文章撰寫期間，得到增城、龍門等地報導人協助，與蔡志祥教授等師長指正。本文初稿曾於史語所「新力初聲」工作坊宣讀（2014 年 12 月 11 日），承蒙康豹(Paul R. Katz)教授及與會學者惠賜意見。筆者由衷感謝兩位匿名審查人提供的修改建議，謹此一併深致謝忱。

** 香港中文大學歷史系博士

©中央研究院近代史研究所

擊。本文藉由探討廣東增城何仙姑信仰在明清時期的發展與泛珠江三角洲地區[1] 特有的女性祖先崇拜傳統——祖姑[2] 之祀，試圖指出，拒絕婚嫁的女性角色向來是當地土俗傳統中視以為常的女性形象，甚至是地方社會奉之為神聖的崇拜對象。當宗族制度於明清時期成為廣東地區鋪排社會秩序與創造社群身分認同的主要機制後，早期地方傳統中抗婚的女性形象透過宗族語言的轉化與操作，不僅成為個別宗族團體用來建構社群認同與更新我群邊界的重要文化資源，也因此在宗族社區中被賦予具有正當性的享祀地位。往昔許多論者所謂，未婚無嗣的女子由於不能透過婚姻歸於正常祭祀秩序之中，所以是父系繼嗣原則所支撐的社會秩序潛在的污染或威脅。本文藉由泛珠三角的女神與祖姑信仰的例子說明，在威脅之外，也存在挹助甚至強化這種社會秩序的穩定力量。女性是污穢抑或聖潔的象徵、是在社會的邊緣或中心得到安頓，端看社區的選擇、操作與實踐。

關鍵詞：抗婚、女神、女性祖先、祖姑、宗族

---

1 狹義的珠江三角洲（簡稱「珠三角」）範圍包括廣東省番禺、順德、中山全境與廣州、佛山、江門三市，以及三水、新會、南海、東莞大部分與高鶴、增城、深圳一部分。廣義的珠三角包含上述區域及其週邊地區，本文以「泛珠江三角洲」（簡稱「泛珠三角」）指稱廣義的珠三角地理區。

2 指父系長輩的姊妹。「祖姑」為書面用語，廣府話方言或稱「祖姑婆」、「姑婆」，客語方言或稱「姑婆太」。按：「祖姑」、「祖姑婆」大多指前代父系祖先的姊妹，「姑婆」、「姑婆太」可指前代與仍在世的父家女性長輩。

前　言

對於女性神靈的禱求與敬奉是華人百姓日常生活中普遍存在的宗教傳統。細考女神信仰於華人社會的發展歷史，我們會發現一個值得注意的現象，即中華帝國晚期的重要女性神祇如觀音（妙善公主）、媽祖（天后／天妃，林默娘）、臨水夫人（陳靖姑）等，其傳說形象幾乎都與年輕離世並無嗣的女性有關。[3] 無論是抗拒父親婚配安排而離家修行的妙善公主、[4] 以未嫁身分卒逝成神的林默娘，[5] 或是在求道過程中堅拒婚姻的陳靖姑，[6] 除了生前的神通與離世後展現的靈異事蹟各擅其場外，抗拒婚姻的情節毋寧是這些女神傳說共通的主題。[7]

---

3 張珣，〈女神信仰與媽祖崇拜的比較研究〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，期 79（1996 年春季），頁 198。

4 觀音菩薩在造像上由男身至女身的轉化歷程，歷來是學界關注的焦點。觀音的本生故事在中國民間最為人熟悉的是妙善公主的傳說，關於妙善傳說歷來的演變，Glen Dudbridge 根據民間寶卷和碑文資料有精細的探討。參見 Glen Dudbridge, "Miao-shan on Stone: Two Early Inscriptions," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 42:2 (December 1982), pp. 589-614; Glen Dudbridge, *The Legend of Miaoshan* (Oxford: Oxford University Press, 2004, revised edition).

5 李獻璋，〈媽祖傳說的展開〉，《漢學研究》，卷 8 期 2（1990 年 6 月），頁 287-307。

6 Brigitte Baptandier, *The Lady of Linshui: A Chinese Female Cult*, trans. Kristin Ingrid Fryklund (Stanford: Stanford University Press, 2008). 按：在臨水夫人陳靖姑的故事裡，陳氏雖有婚嫁，然年輕時曾因立志修行而拒絕婚姻。Brigitte Baptandier, *The Lady of Linshui: A Chinese Female Cult*, pp. 43-54.

7 P. Steven Sangren, "Female Gender in Chinese Religious Symbols: Kuan Yin, Ma Tsu, and the 'Eternal Mother'," *Signs* (*Journal of Women in*

女性神話人物抗拒婚嫁、矢志追求宗教理想的行動，在仙傳故事中往往被描述爲女子超凡成神／聖的重要途徑。然而，如同某些研究者所注意到的，循此途徑實踐宗教超越的單身女性形象，實際上並不符合中國社會對於女性角色強調「有所歸」的理想期待。[8] 許多研究者指出，漢人社會中未出適異姓的女性，無論生、卒大多處於社會的邊緣性地位。無嗣孤亡的她們，無法藉由婚姻進入夫家宗祧制度享受正當的香火祭祀，同時也被排除在原生家庭的祖先行列之外。[9] 因爲不能爲正常的祭祀秩序所容納，這些無所依歸的芳魂普遍被視爲家族與地方社會潛在的污染與威脅。

拒絕走入婚姻制度，一方面是宗教傳統所認可的女性尋求超越之路，同時卻又潛在具有扞格社會體制的危險，我們如何理解這樣的矛盾？許多關注這個議題的學者認爲，女性

Culture and Society) 9:11 (Autumn 1983), p. 12; Meir Shahar and Robert P. Weller, "Introduction: Gods and Society in China," in Meir Shahar and Robert P. Weller, eds., *Unruly Gods: Divinity and Society in China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996), p. 13.

8 李貞德，〈最近中國宗教史研究中的女性問題〉，《近代中國婦女史研究》，期 2（1994 年 6 月），頁 259-260；張珣，〈女神信仰與媽祖崇拜的比較研究〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，期 79，頁 185-203。

9 Jack M. Potter, "Cantonese Shamanism," in Arthur P. Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society* (Stanford: Stanford University Press, 1974), p. 216; Arthur P. Wolf, "Gods, Ghosts, and Ancestors," in Arthur P. Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, pp. 131-182; Janice E. Stockward, *Daughters of the Canton Delta: Marriage Patterns and Economic Strategies in South China, 1860-1930* (Stanford: Stanford University of Press, 1989), p. 82; 黃萍瑛，《臺灣民間信仰孤娘的奉祀：一個社會史的考察》（臺北：稻香出版社，2008），頁 3-4、22-24；呂永昇，〈花亡配婚：廣西南寧地區的冥婚——兼論與臺灣、香港冥婚的比較〉（未刊稿，2012），頁 19-20。

拒絕婚姻的行動是女性對於帝國晚期社會價值體系的反叛，象徵婚姻與親族制度當中潛在的緊張關係。[10] 人類學家Steven Sangren對於觀音——妙善公主傳說的研究是這種觀點的代表。他指出，中國文化中理想的「女兒」必須離開原生家庭，藉由從夫居的婚姻制度進入丈夫的父系繼嗣系統。[11] 妙善公主抗婚而離家修行的行動，表面上是對父親權威的挑戰，實際上凸顯了未嫁女兒的身分，對於從夫居(virilocal)的父系家族結構可能造成的衝擊與威脅。由於這樣的反抗行動不符合社會對女兒角色的期待，所以妙善抗婚行動的結局只能成爲彼世的神明，無法再回到現世。[12] 此外，妙善從公主到菩薩的成道之路，象徵女性捨棄女兒身分，昇華爲包容、庇佑眾生等類母親形象的神聖象徵，類似的經歷同樣可見於媽祖等女性神祇傳說。[13]

在成神的過程當中，排斥婚嫁的女性神異人物，往往被文化中的行動者藉由宗教象徵方式轉化爲符合社會期待的女性角色，淡化有牴觸主流價值之虞的未婚女性身分或抗婚行動。對於媽祖和臨水夫人的研究成果，進一步呼應並補充了Sangren上述的論點。人類學家張珣以媽祖信仰爲例說明，早期的媽祖傳說以「通賢靈女」強調其成神前的未嫁身分，但在後來逐漸上升至全國性神祇的過程中，國家卻屢以「夫

---

10 Meir Shahar and Robert P. Weller, "Introduction: Gods and Society in China," p. 13.

11 P. Steven Sangren, "Myths, Gods, and Family Relations," in Meir Shahar and Robert P. Weller, eds., *Unruly Gods: Divinity and Society in China*, pp. 150-183, esp. p. 165.

12 P. Steven Sangren, "Myths, Gods, and Family Relations," p. 168.

13 P. Steven Sangren, "Female Gender in Chinese Religious Symbols: Kuan Yin, Ma Tsu, and the 'Eternal Mother'," pp. 4-25, esp. pp. 10-14.

人」、「妃」、「后」、「聖母」等暗喻妻子或母親身分的頭銜敕封之。從「靈女」到「聖母」或民間的「媽祖婆」，林默娘也從未婚的女性巫者，變成中國文化中爲人妻、母的理想女性典範。[14] 研究閩臺臨水夫人陳靖姑信仰的學者Brigitte Baptandier也提出類似的看法。Baptandier認爲，神話中的陳靖姑原本是拒絕婚姻以及擁有神異力量的女性宗教師，後來卻能成爲庇護天下母親和未成年孩童的「救產保胎」女神，其間身分轉化的過程，實際上脫離不了父系意識形態對女性角色的設定框架。[15]

以上研究對於女神信仰中醒目的抗婚行動與單身女性身分的探討，實際上是以文化象徵的方式展演女性在中國社會結構上的角色與功能，以及揭示女性在文化系統中的象徵意義。在此基礎上值得進一步思索的問題或許是：若抗婚／不婚是普遍存在於女神信仰傳統中的一個主題，它除了反映女性對父權家庭／宗族制度與婚俗的反抗，是否可能存在其他的文化意義？在中國廣大版圖下的每個角落，其各自的家庭親族、婚姻等社會制度的運作，是否都是所謂父權意識形態下的產物，以及父系結構在相同程度上的實踐？

前述女神信仰研究者據之以立論的所謂父權文化與社會制度，實際上是隨著多元的地域文化傳統、流動的時空環境和變動的社會體制而更迭。[16] 人類學者蕭鳳霞(Helen Siu)

---

14 張珣，〈女神信仰與媽祖崇拜的比較研究〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，期 79，頁 198-199。

15 Brigitte Baptandier, *The Lady of Linshui: A Chinese Female Cult*, p. 28.

16 前述學者的研究地點多位於南中國的廣東（特別是珠三角與香港）與閩臺地區，其著作中所謂的父系結構，指的是明清以來主宰華南社會景觀的宗族制度。必須注意的是，宗族制度作為一種鋪排社會秩序的

與歷史學者劉志偉關於珠江三角洲「自梳女」與「不落家」傳統的討論，提醒我們注意，信仰傳統、女性角色以及兩性關係，其實是不同地方傳統下的社會和文化實踐的結果，應該具體放到地方歷史、政治與社會生活的脈絡去考察。[17] 從這樣的關懷爲起點，本文嘗試結合歷史學與人類學的研究視角、方法，藉由探討廣東增城女神「何仙姑」信仰在明清時期與當地社會相互構造的過程，試圖提出並回答：爲什麼在明清華南地區森然謹嚴的宗族社會秩序下，地方社會中來自不同社會階層、歷史淵源的人群，持續選擇崇拜一位具有鮮明抗婚形象的女神「何仙姑」，作爲表達社群與地方認同的文化策略？特定女性神祇的傳說系統和崇拜傳統究竟是透過何種機制媒介與行動者的選擇過程，得以在不同時空脈絡下走進地方與人群，並且在這個過程中被不斷延續與更新？筆者希望本文的研究是在這些問題下持續探索的過程和結果。

模式，實際上有深刻的歷史和地域的實踐差異性，同時也塑造了不同的宗教文化景觀。就廣東的情形而論，明中葉以來的社會組織是以宗族制度為主，神廟祭祀系統為輔；然而在閩臺地區，其神明的祭祀系統相較於宗族組織，更關鍵性地影響了地方秩序的鋪排和文化展演方式。參見科大衛、劉志偉，〈宗族與地方社會的國家認同〉，《歷史研究》，2000 年第 3 期，頁 3-14；David Faure, *Emperor and Ancestor* (Stanford: Stanford University Press, 2007); 劉志偉，《在國家與社會之間：明清廣東地區里甲賦役制度與鄉村社會》（北京：中國人民大學出版社，2007）；鄭振滿，〈神廟祭典與社區發展模式——莆田江口平原的例證〉，氏著，《鄉族與國家：多元視野中的閩臺傳統社會》（北京：生活・讀書・新知三聯書店，2009），頁 210-237。

17 Helen Siu, "Where Were the Women? Rethinking Marriage Resistance and Regional Culture History," *Late Imperial China* 11 (December 1990), pp. 32-62; 劉志偉，〈女性形象的重塑——「姑嫂墳」及其傳說〉，收入劉永華主編，《中國社會文化史讀本》（北京：北京大學出版社，2011），頁 307-322。

一、誰是「何仙姑」？

「八仙」是明清以來最親近常民生活的信仰圖像，[18] 當其成員名單在明朝固定下來 [19] 後，行列中唯一女性成員「何仙姑」的來歷，一直是各方爭論的焦點。宋以來的廣東、湖南、浙江、江蘇、安徽、福建等處，都有自己版本的何氏仙姑傳說。然而，在不同文類、出處與時代地方背景各異的版本中，有一位出身廣東增城的何氏仙姑，她／祂的生平與神異事蹟，從宋元以來，持續透過多元的文本媒介，如地理書、文人筆記與文集、小說、戲曲、道教與民間宗教經卷等，傳播到帝國各個角落。[20] 帝國晚期，相較於其他地方的何姓仙

---

18 「八仙」是由八位仙人所組成的團體。從明清時期迄今，將八位各具來歷與特色的神話傳說人物（鍾離權、呂洞賓、李鐵拐、張國老、曹國舅、韓湘子、藍采和、何仙姑）視為一個整體的八仙故事，是民間信仰與道教傳統中流傳最廣、最為人所熟悉的神仙傳說，以此為主題所衍伸出來的小說、戲曲、藝術與宗教文化傳統，透過多樣性的傳播媒介，散見於各階層民眾的文化與宗教生活之中。

19 趙景深，〈八仙傳說〉，原載於《東方雜誌》，卷 30 號 21（1933 年 11 月），收入吳光正主編，《八仙文化與八仙文學的現代闡釋——二十世紀國際八仙論叢》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2006），頁 43-46。

20 參見 W. Perceval Yetts, "The Eight Immortals," *Journal of the Royal Asiatic Society* 48:4 (October 1916), pp. 773-807; W. Perceval Yetts, "More Notes on the Eight Immortals," *Journal of the Royal Asiatic Society* 54:3 (July 1922), pp. 397-426; 浦江清，〈八仙考〉，《清華學報》，卷 11 期 1（1936 年 1 月），頁 89-136；趙景深，〈八仙傳說〉，頁 43-56；Anning Jing, "The Eight Immortals: The Transformation of Tang and Sung Daoist Eccentrics during the Yüan Dynasty," in Maxwell K. Hearn and Judith Smith, eds., *Arts of the Sung and Yüan* (New York: The Metropolitan Museum of Art, 1996), pp. 213-229. 周曉薇，〈八仙考補〉，收入《八仙文化與八仙文學的現代闡釋——二十世紀國際八仙

姑們，增城仙姑在各類文本中的「能見度」很明顯從明中葉至清末漸次取得了優勢。[21] 不過，雖然歷來關於八仙的重要研究都述及，增城何氏仙姑的故事是型塑八仙何仙姑形象的重要元素，卻鮮有研究者實際走探仙人的故里，進一步著墨她／祂與地方的關係。

神祇的形象與特定地域的連結，是本研究的起點。本文研究的何仙姑，主要是指宋代以降在廣東增江流域沿岸地方社會中創造出來的地方女神。她／祂首先是中古羅浮山洞天傳說中的抽象神異人物；宋明時期，其在增城落地生根，被賦予具體的在地形象與意義，成爲增城出身、矢志不嫁而辟穀修行得道的女仙；在帝國晚期的清中葉，這位增城女仙一方面變成道教「八洞仙祖」組合裡的「何祖宏慈妙法元君」，正式佔據了八仙行伍中的女仙位置，[22] 一方面在增城當地成

論叢》，頁 140-148；白化文、李鼎霞，〈讀〈八仙考〉後記〉，收入《八仙文化與八仙文學的現代闡釋——二十世紀國際八仙論叢》，頁 123-139；吳光正，〈從何仙姑傳說看宗教傳說與民間傳說的互動〉，《海南大學學報》，卷 22 期 1（2004 年 3 月），頁 54-59；吳光正，〈何仙姑得道故事考論〉，氏著，《八仙故事系統考論——內丹道宗教神話的建構及其流變》（北京：中華書局，2006），頁 287-328；Yang Erzeng, *The Story of Han Xiangzi: The Alchemical Adventures of a Daoist Immortal*, trans. Philip Clart (Seattle and London: University of Washington Press, 2007), pp. 15-16, 450.

21 筆者認為，雖然宋元以來各地皆有何氏女仙故事流傳，不過增城版本的仙姑故事中的部分情節，在明清時期透過多元的文類與文本形式，如仙傳小說、戲曲、道教經典文本與民間寶卷等，深刻、普遍地形塑了帝國晚期的人們對八仙中唯一女仙的普遍認同與想像。參見廖小菁，〈裰織仙名：宋至清中葉廣東增江流域的何仙姑信仰與地方社會〉（香港：香港中文大學歷史系博士論文，2014），頁 2-3、20-22。

22 〔清〕柳守元，〈九天大羅八洞仙祖證道開宗心懺・青霞洞天仙姥宏慈妙法元君〉，引自〔清〕彭文勤纂輯，賀龍驤校勘，《道藏輯要》

爲不同宗派的何姓村族共同尊崇的宗族「祖姑」。本文在田野考察的基礎上，充實和比較文獻材料，嘗試在具體地方社會的時空脈絡下去爬梳：以何仙姑之名爲中心的傳說系統和崇拜活動，如何具體在一方水土之上，爲不同的人群與勢力團體所襲用與創造，漸層交織成爲帝國晚期的樣貌。

二、女仙、女兒、祖姑婆：廣東增城的何仙姑信仰

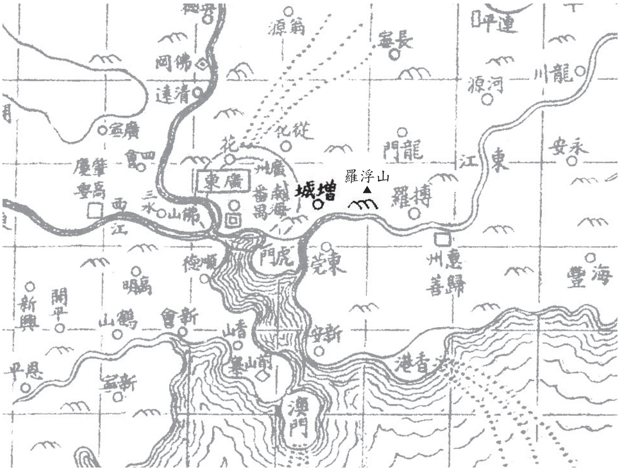
位於廣東中部、珠江三角洲東北隅的廣州增城市，（圖一）現今自詡爲「仙姑故里」。當地人相信，「八仙」中唯一的女性成員——何仙姑出身於此。[23] 然而，若實地探訪所謂的「仙姑故里」，便能發現以「何仙姑」之名爲增城人景仰的女神明，絕非僅是八仙行伍中的一員附庸女仙。在增城當地，女神「何仙姑」擁有清晰的生平傳說和獨立神格，地方上有多處專奉其爲主祀神祇的祠廟，而一年兩度祝賀仙姑壽辰的神誕日，不僅是仙姑廟所在村落的年度盛事，也是四方香客共襄盛舉的嘉年華會。[24] 對當地民眾而言，傳說中在

（臺北：新文豐出版社景印光緒三十二年[1906]成都二仙庵重刊本，1986），冊 21，〈柳集五〉，頁 76b-78b；〔清〕柳守元，〈妙法元君何祖誥〉，氏著，《清微宏範道門功課》，頁 26b-27a，引自胡道靜等編，《藏外道書》（成都：巴蜀書社景印重刊《道藏輯要》，1992），冊 29，〈張集一〉，頁 457。

23 李思平主編，《增城市旅遊文化系列之四：仙姑故里》（增城：增城市文學藝術界聯合會、增城市文化局、增城何仙姑文化研究會，2004-2005）。

24 在增城當地，一年有兩次何仙姑誕：春季的農曆三月初七與秋季的八月初八。根據當地報導人的說法，三月初七是仙姑的生辰（當地謂為

圖一　增城的地理位置



資料來源：《皇朝一統輿地全圖》（清光緒二十年〔1894〕上海寶石齋石印本），〈廣東全圖〉，收入中國第一歷史檔案館編，《廣州歷史地圖精粹》，頁 56。

唐朝抗拒父母婚配之命而捨家仙遊、後於嶺南名山羅浮山得道的「何仙姑菩薩」，[25] 是增城人民的守護神：她／祂不僅

「正誕」），八月初八則是仙姑得道昇天的日子（當地謂為「死誕」）。多數存在仙姑廟的村落一般是依照這兩個日期為仙姑賀壽。田野訪談：增城市小樓鎮小樓墟何仙姑家廟，2010 年 9 月 13 日、14 日，2011 年 4 月 8 日、9 日；增城市石灘鎮沙隴村何仙姑廟，2010 年 9 月 15 日，2011 年 2 月 24 日、25 日，2012 年 2 月 10 日；增城市正果鎮龍潭埔何屋村仙姑祠，2011 年 4 月 9 日。

25 「何仙姑菩薩」是現今增城當地居民稱呼神明「何仙姑」的一種方式。在民國時期天主教傳教刊物裡，這種稱呼方式就已出現於天主教教友描述增城何仙姑信仰的記載中。田野訪談：增城市小樓鎮小樓墟何仙姑家廟，2010 年 9 月 13 日、14 日；增城市石灘鎮沙隴村何仙姑廟，2010 年 9 月 15 日，12 月 25 日；陳煥章，〈增城信友敬賀德肋撒瞻禮情況〉，《石室公教月刊》，期 6(1930)，頁 23-26。按：在廣東與香港，

是禱祈輒驗的靈驗神明，更是地方上俗稱「仙姐」[26] 的女性宗教師視之爲靈力來源的守護神，[27] 甚至，她／祂還是眾多以「仙姑之後」自詡的何姓社區共同敬奉的宗族祖姑。

（一）會仙觀的「何仙姑菩薩」：宋至清中葉的何仙姑故事與崇拜傳統

當代增城市自我標榜的「仙姑故里」招牌，無論在文獻或廟祀傳統上，均有其深厚的歷史根柢。增城市前身爲東漢立縣的增城縣，歷來轄於廣州，明中葉之前的縣境範圍涵括東北方的龍門縣全境。地處珠江三角洲平原與粵東山地丘陵地形交會帶的增城，自古爲省城廣州東北面連結粵東的重要門戶與屏障，其東面以增江 [28] 爲界，接壤於嶺南著名的仙靈悠集聖境——道教十大洞天之一的羅浮山。特殊的地緣因素，使得增城的歷史敘事與文化景觀自古以來深受羅浮山洞天神話的影響。在早期跨地域流傳的羅浮山傳說中，廣州增

「菩薩」是一種常見的對於神明的稱呼，對於在生時為聖人能者，離世後能護祐人間的超自然存在，常被稱為「菩薩」，即使是與佛教無甚淵源的神明。參見廖迪生，《香港天后崇拜》（香港：三聯書店，2000），頁 24。

26 「仙姐」是增城當地對於制度宗教外的女性宗教師的稱呼，大略是指能夠交通人世與超自然世界的女性。田野訪談：增城市小樓鎮小樓墟何仙姑廟仙姑誕，2010 年 9 月 13 日、14 日；曹姑，增城市石灘鎮沙隴村何仙姑廟，2010 年 12 月 25 日；增城市新塘鎮仙村下境四帥古廟、仙佛古廟七姐誕，2011 年 8 月 5 日；環姐，增城市荔城街，2011 年 8 月 8 日。

27 田野訪談：曹姑，增城市石灘鎮沙隴村何仙姑廟，2010 年 12 月 25 日；環姐，增城市荔城街，2011 年 8 月 8 日。

28 增江為廣東省東江水系主要支流之一，主幹流上游流經增城東北的龍門縣（明弘治九年[1496]前隸於增城縣，後另置一縣，隸於廣州府，當代隸於惠州市），中下游流經增城。增江自古為增城的代稱。

城有何氏女因餌食雲母，[29] 得仙於羅浮山，可能是何仙姑傳說最初的雛型：

> 雲母山，在增城縣東七十里，山出雲母。《續南越志》云，唐天后朝，[30] 增城縣有何氏女服雲母粉得道于羅浮山，因所出名之。[31]

相較於早期何氏女羅浮山得道的神話，宋元之際，由於地方廟祀傳統與論述文本的形成，何氏從形象模糊的羅浮女仙，漸次轉化爲具有明確地方意象的增城在地女神——「何仙姑」。南宋時的增城已經出現所謂何仙姑故居地的說法和據以形成的廟祀場所。縣治西南鳳凰山下的會仙觀，被描繪爲何仙姑離家赴「群仙之會」前的舊居所在，觀中闢有專祀何仙姑的祠堂，以及曩昔何氏煉食丹藥的所謂「丹井」：

> 會仙觀，在增城縣（按：指縣治）南三百步許，何仙姑所居也。姑生於唐開耀(681-2)中，嘗於旁穴得雲母石，服之，體內漸覺清舉，有凌雲之致。一日告其母，以群仙之會，吾將暫往，遂不復見。今祠堂、丹井俱

---

29 雲母為一種礦物，可入藥。在先秦以來的神仙方術傳統以及後來受其影響的道家修煉傳統中，普遍流傳有服食丹藥以延年養生，甚或昇化成仙的信仰與實踐之法，泛稱為服餌術。服餌的丹藥提煉材料來源主要有二：一是植物草木，二是金石礦物。雲母是金石藥中常見的一種材料，久服雲母據說能輕身延年。參見廖芮茵，《唐代服食養生研究》（臺北：臺灣學生書局，2004），頁 47-48、51、189。

30 指武則天(624-705)當政時期。武氏為唐高宗李治之皇后，居后位時(655-683)被尊封為「天后」，與高宗並稱為「二聖」。高宗逝後，武氏以皇太后的身分於隨後的中宗、睿宗朝臨朝稱制(683-690)，後自立為武周皇帝(690-705)。武周朝神龍元年(705)，武氏退位，禪位於太子李顯，是為中宗，唐政權復辟。

31 〔宋〕樂史，《太平寰宇記》（臺北：臺灣商務印書館景印國立故宮博物院藏文淵閣四庫全書本，1983），卷 157，〈嶺南道一〉，頁 9a。

在觀中。[32]

仙姑故居傳說使得會仙觀仙姑祠自宋代以來，逐漸成爲增城縣中崇祀何仙姑的主要廟宇和神話創作中心。明初洪武年間，地方上的政治、文化菁英在整建仙姑祠的同時，以前代何氏女餌食雲母與會仙觀故居的傳說爲基礎，進一步增衍出「履舃遺丹井」的新情節，[33] 結果是唐時服食雲母於羅浮山得道的何氏女仙，具體被賦予了邑人何泰之女的身分，以及抗拒婚配矢志求道的鮮明形象。洪武十一年(1378)的一篇仙姑祠碑記，具體描述了何仙姑的生平與成仙經過：

> 仙姑姓何氏，邑人何泰女也。生唐開耀間，有孝行，性静柔簡淡。所居春岡，即今鳳凰臺，東北與羅浮山相望。仙姑常告其母曰：將游羅浮。父母怪之，私為擇配，親迎之夕，忽不知所之。明旦起，視家側井陘遺履一。頃有道士來自羅浮，見仙姑在麻姑石上，顧謂道士曰：而之增城，囑吾親收拾井上履。道家所謂尸解者，其信然與？鄉人因稱之曰仙姑，祠於姑居，今會仙觀是也。初仙姑生，紫雲遶室，頂有六毫，四歲能舉移一鈞，恆自謂則天童子時，唐固未罹武氏禍也。所居地產雲母，常夢老人授服餌法，漸覺身輕健。尸解之術，信有之與？唐賜仙姑朝霞服一襲，宋元豐邑士譚粹為文刻之石，今井具存，而石竟燬于景炎之兵燹矣。洪武十有一年，吉安謝君、[34] 江夏沙君與余

32 〔宋〕方信孺，〈會仙觀〉，《南海百咏》（揚州：廣陵書社據清《宛委別藏》本影印，2003），頁 84-85。

33 「千年履舃遺丹井，百代衣冠拜古祠。」增城市小樓鎮小樓墟何仙姑家廟廟門楹聯，立於清咸豐八年(1858)。

34 縣丞謝英，吉安人，洪武十年(1377)任。參見〔清〕蔡淑、陳輝璧等

偶過祠下，會教諭唐君，[35] 訓導温君[36] 白其事，因為亭于井上，俾余記諸壁。嗟乎，夫神仙之説，若誕幻不足深信，如何仙姑者，詢之故老，考之郡乘，歷歷在人耳目，抑尤有可信者焉。況何氏之族，至今尚繁衍，有足徵也。[37]

唐代邑人何泰之女生有異相，服餌雲母能行化煉之術，在違背父母之命拒絕婚嫁後失其所蹤，遺於世間的履舄標誌了其成仙的「事實」，也是「仙姑」之名以及會仙觀仙姑祠的由來，大抵就是以上這篇碑記的陳述重點。這則在洪武年間爲地方官員和文士齊力傳唱的井陘遺履傳說，在明初之後逐漸成爲型塑增城何仙姑基本樣貌的底本故事(frame story)，[38] 例如在嘉靖十七年(1538)刊刻的縣志中，即是如此描述何仙姑與會仙觀之事：

何仙姑，邑人何泰女。唐開耀二年(682)生，頂有六毫，四歲力能舉一鈞。自謂則天童子時，唐未罹武氏禍也。居地產雲母石，常夢異人教以服餌。兼得化煉之術後，常服之體覺輕健。一日告其母欲遊羅浮，母曰：女子

纂修，《（康熙）增城縣志》（上海：上海辭書出版社景印康熙二十五年[1686]刻本，2003），卷 5，〈秩官・縣丞〉，頁 9a。

35 唐奎，字景文，順德人，洪武十年(1377)任增城教諭。參見《（康熙）增城縣志》，卷 5，〈秩官・教諭〉，頁 16b；卷 7，〈宦績〉，頁 3b。

36 溫裕，字文中，增城人，洪武十年(1377)任增城訓導。參見《（康熙）增城縣志》，卷 5，〈秩官・訓導〉，頁 19a。

37 〔明〕孟士潁，〈何仙姑井亭記〉，引自《（康熙）增城縣志》，卷 14，〈外志・寺觀・會仙觀〉，頁 12a-13a。

38 「底本故事」(frame story)的概念，得自 Glen Dudbridge 關於觀音菩薩妙善傳說研究的啟發。此處中文翻譯名稱為筆者所加。參見 Glen Dudbridge, *The Legend of Miaoshan* (revised edition), p. 98.

> 迎送不出門，奈何獨遊。父母恠之，私為擇配，親迎之夕，不知所之。明旦視井側，遺履一隻。頃有道士來自羅浮，說姑在麻姑石上，顧謂道士曰：若之增城，囑吾親收拾井上履。……鄉人立祠於仙姑之故居，即會仙觀是也。唐賜仙姑朝霞帔一襲。井與祠今存。[39]

可以推知，從洪武直到嘉靖，有關何仙姑的生平事蹟，在增城的主流文化圈中已逐漸形成一套具有基本共識的說法。在這套地方性的神話論述中，何仙姑不再僅是服餌雲母而於羅浮成仙的遠代異人，祂／她也曾是品行端孝卻矢志求仙而抗拒婚配的增邑奇女子。

明中葉之前棄世絕俗、屏謝塵囂的女仙人何仙姑，到了萬曆時期，進一步蛻變爲心繫鄉土、保境安民的粵土靈應女神。明神宗萬曆十八年(1589-1590)，在其時兩廣總督劉繼文[40]的主導下，仙姑祠爲增城縣官方所重新修飭，重修的原因，來自劉氏在萬曆十七年(1589)掃蕩粵西海域非法採珠活動

39 〔明〕張文海等纂修，《（嘉靖）增城縣志》（上海：上海書店景印明嘉靖[1521-1527]刻本，1990），卷 8，〈人物・仙釋傳・仙類・何仙姑〉，頁 251-253。

40 劉繼文，南直隸鳳陽府（今安徽省）靈壁縣人，明嘉靖四十一年(1562)進士。授萬安令，歷官給諫、浙江參政，萬曆十五年(1587)由四川左布政陞右副都巡撫廣西，萬曆十六年(1588)以兵部右侍郎總督兩廣。參見〔明〕過庭訓，《本朝分省人物考》（上海：上海古籍出版社景印北京大學圖書館藏明天啟刻本，1997），卷 17，〈南直隸鳳陽府四・劉繼文〉，頁 33b-34a；〔明〕雷禮，《國朝列卿紀》（上海：上海古籍出版社景印北京大學圖書館藏明萬曆徐鑒刻本，1997），卷 107，〈總督兩廣尚書侍郎都御史年表・劉繼文〉，頁 5b；氏著，《國朝列卿紀》，卷 109，〈巡撫廣西侍郎都御史等官年表・劉繼文〉，頁 1b；〔清〕黃之雋等纂修，《（乾隆）江南通志》（南京：鳳凰出版社景印清乾隆元年[1736]刻本，2011），卷 149，〈人物志・劉繼文〉，頁 37b。

中，遭遇所謂「得仙姑之佑」的奇事：

> 仙姑姓何氏，為增城縣何泰女。唐開耀間生於春岡里也，今鳳凰臺云。初生紫氣遶室，頂有六毫，葢仙徵也。已而夢授服餌術，遂冥悟仙機。所居嘗產雲母。親迎之夕，忽遺履井側，飄然仙化。迄今所傳詩詠及井廟俱存。……余初慕仙名，而未灼知其出處。歲己丑〔按：萬曆十七年〕春，移鎮端州，時澚酋李茂、陳德樂嘯聚海上，烏合至千餘衆，一時未集舟師，慮懷叵測，因籌計問仙，而仙姑至，乃凴箕授算，詩曰：「將軍穩卧九霄宮，進士高登萬歲樓，明公若欲談兵事，莫外區區一女流。」葢自謂識兵也，竊欲同夫鍾、呂。又曰：「用兵勇往是良圖，懼敵全身豈令謀，將相協心同贊事，何愁山寇不消除。」葢謂兵貴擇將也，而深有惡於貪生。時瓊崖當事叅將懦怯，所謂畏敵全身者，因以邵都司往代之。不兩月間，而我師大捷，遂草薙禽獮，嶺海寧謐，悉符仙讖云。夫難料者兵，況女流談兵，古未有也，豈其仙靈圓朗，藏往察來，徵應之神，不異於鍾、呂二仙之談兵事耶。余得仙姑之佑不忘，廼旁搜仙跡，而得其井廟。故址尚存，第歲久，將及湮頹，所謂有其存之，曷可廢也。遂檄縣重加修飾，井亭垣宇煥然改觀，為文遣官而致祭焉。……[41]

萬曆十七年(1589)春天，其時總督兩廣兵事的劉繼文，發兵剿

41 〔明〕劉繼文，〈重修何仙姑廟碑〉，引自〔清〕王思章、賴際熙等纂修，《（民國）增城縣志》（上海：上海書店據民國十年[1921]刻本影印，2003），卷 30，〈金石錄・石類〉，頁 15b-17a。

蕩海南島海域以李茂、陳德樂爲首的非法採珠勢力。[42] 初期戰事陷於膠著，劉氏因而透過扶箕召求神靈指示，當時召來的箕仙「（何）仙姑」降下兩首近似於讖語的箕詩。最終得勝的劉繼文將戰場上的勝利，歸因於這位女箕仙靈準「仙讖」的指引。爲了答謝仙靈之祐，劉氏打聽女仙何仙姑的來歷，成功找到位於增城縣城中的何仙姑祠。劉氏命令縣官修飭祠宇，派遣官員臨祠致祭，並親撰碑記以紀其事。

劉繼文所撰的重修廟記，在萬曆十八年(1590)爲當時的增城知縣愼重刊刻於仙姑祠中，[43] 極盡褒美之辭的內容，昭示了仙姑在距增城千里之遙的海疆臨箕授算、保鄉衛民的神蹟。「遺履井側，飄然仙化」的增城何女仙，從此不再只是遠代不食人間煙火的飛仙，祂明確地成爲一心繫念粵地百姓安危、仙靈徵顯的粵人之神：

> 夫仙姑粵人也，粵其故土也，仙雖屏謝塵囂，逍遥蓬閬，而其精靈焄爽，當必有戀戀於其鄉者，宜其談兵決策，殲數十年之逋寇，以永貽桑梓之洪庥，厥功偉矣。《禮》：「有功德於民者，祀之。」然則是舉也，所以答仙靈於既往，而祈福庇於將來，無非為粵士保安計耳，詎曰諂瀆云乎哉。[44]

從宋元以迄明中葉，不斷加累層遞的傳說情節，型塑了何

---

42 〔明〕瞿九思，《萬曆武功錄》（上海：上海古籍出版社景印天津圖書館藏明萬曆刻本，1997），卷 3，〈李茂列傳〉，頁 58a-64b；陳賢波，〈明代中後期粵西珠池設防與海上活動——以《萬曆武功錄》「珠盜」人物傳記的研究為中心〉，《學術研究》，2012 年第 6 期，頁 112-119。

43 〔明〕劉繼文，〈重修何仙姑廟碑〉，引自《（民國）增城縣志》，卷 30，〈金石錄・石類〉，頁 17a。

44 〔明〕劉繼文，〈重修何仙姑廟碑〉，引自《（民國）增城縣志》，卷 30，〈金石錄・石類〉，頁 15b-17a。

仙姑的在地仙異形象；到了明末，歷來神異色彩濃厚的仙姑故事則轉而被賦予更爲明確的教化內涵。地方菁英對於女仙人貞孝品德的模塑，使得此一地方崇拜傳統更符合儒教國家意識形態。晚明萬曆、崇禎之交，悠久的仙姑之祀傳統再度成爲士大夫關注討論的對象。在一則地方官所撰的修廟碑記裡，一改前代對其仙異事蹟的大事渲染，以父母官自任的作者，勉力淡化何仙姑的神異色彩，試圖使這個悠久的女神崇拜傳統發揮更大程度的教化功能。藉由對其邑人之女身分與所謂「芳潔」品格的強調，此時的何仙姑被標舉爲增邑女子之範，甚至是能與邑中先賢崔與之、[45] 湛若水[46] 相提並論的增城象徵：

45 崔與之(1158-1239)，字正子，號菊坡，廣東增城人。南宋光宗紹熙四年(1193)由太學舉進士，為廣東士人由太學舉科第之第一人。光宗、寧宗、理宗三朝為官，歷任四川安撫制置使、祕書兼太子侍講、工部侍郎、煥章閣待制學士、湖南、江西安撫使、廣東經略安撫使兼知廣州等職。理宗時召為吏部尚書參知政事，拜右丞相，十三次上疏，力辭不就。嘉熙三年(1239)以觀文殿大學士提舉洞霄宮致仕，累封至南海郡開國公。卒諡清獻。省城廣州與增城縣歷代舉祀鄉賢祠。參見〔元〕脫脫等纂修，《宋史》（北京：中華書局，1977），卷 165，〈列傳・崔與之〉，頁 1a-8b；《（康熙）增城縣志》，卷 8，〈人物志・德業・崔與之〉，頁 3a-10a；《（民國）增城縣志》，卷 18，〈人物一・列傳・崔湛國史本傳・崔與之〉，頁 3a-12a。

46 湛若水(1466-1560)，字元明，廣東增城人，時人稱甘泉先生。弘治乙丑(1505)進士，嘉靖初為南京祭酒、禮部侍郎，累遷南京禮、吏、兵三部尚書，隆慶時贈太子少保，諡文簡。湛氏少從學於陳白沙（獻章），後與王陽明分庭講學，以「隨處體認天理」為宗。舉祀郡邑鄉賢祠。參見〔清〕黃宗羲，《明儒學案》（北京：中華書局，2008，修訂本），卷 37，〈甘泉學案一・文簡湛甘泉先生若水〉，頁 875-876；〔清〕萬斯同，《明史》（上海：上海古籍出版社景印北京圖書館藏清鈔本，1997），卷 384，〈儒林傳・儒林二・湛若水〉，頁 103-104；《（民國）增城縣志》，卷 18，〈人物一・列傳・崔湛國史本傳・湛若水〉，頁 12a-15a。

> 謝子[47] 來令是邑，□三年，……偶陟□〔姑〕亭，□〔延〕里□〔老〕問姑遺事，□〔里〕老□〔談〕姑之仙異，不過餐雲母一節，□〔述〕姑性之芳潔，[48] 則□〔真〕仙乎，非傳記所悉也，余且耳傾之心揖之矣。……邑之先民，如菊坡〔按：崔與之〕，如甘泉〔按：湛若水〕，此誠不蝕性靈之丈夫矣，如使不祀於郡，不祀於社，人心弗公也，人心亦弗勵也。姑非芳潔則不能仙，姑不仙不表其芳潔，邑之女盡芳潔之性如姑，即不餐雲母而無女不仙矣。是不可傳耶，是□□〔不可〕祀耶，不祀□□□□〔姑以勵增〕女，猶之不祀菊坡、甘泉，不足以教增士，是皆不可廢者也，則予表姑，亦為士為民之意也，故不妨新其祠而記之。[49]

---

47 謝士章，字含之，江西寧都人。幼育於貴州，冒姓陳，以貴州普安籍中萬曆四十四年(1616)進士，萬曆四十五年(1617)令增城。舉祀名宦祠並特立「賢侯謝士章祠」於縣城南門講院中，誕期尸祝。參見《（康熙）增城縣志》，卷 2，〈政治・壇廟・名宦祠〉，頁 7a；《（康熙）增城縣志》，卷 2，〈政治・壇廟・賢侯謝士章祠〉，頁 12a；《（康熙）增城縣志》，卷 5，〈秩官・知縣〉，頁 6b；《（康熙）增城縣志》，卷 7，〈宦蹟〉，頁 15a-15b。

48 文中的「芳潔」或有兩個意涵，一方面指仙姑德行的高尚端整，如前文引述過的明洪武年間〈何仙姑井亭記〉，當中稱仙姑「有孝行，性敬柔簡淡」的行孝之性，另方面則隱喻仙姑聖潔清皓的未嫁之貞（指仙姑成仙時是未嫁之身一事）。位於增城東南的東莞與增城同屬廣州府轄下縣份，兩地在地緣與文化上有緊密的聯繫，清代東莞名紳陳伯陶(1855-1930)在編纂東莞縣志的列女傳時，設置了一個「貞孝」的類別，意指「貞女之孝」，用來歸類終生守貞不字居父母家盡孝的女子。筆者推測，碑記作者所謂的「芳潔」，在地域文化脈絡下，應類近於陳伯陶所謂的「貞孝」概念。參見〔清〕陳伯陶等纂修，《（民國）東莞縣志》（臺北：成文出版社景印民國十年[1921]刊本，1967），卷 75，〈列女略一（序言）〉，頁 1a。

49 〔明〕謝士章，〈拓建何仙姑祠記〉，引自《（康熙）增城縣志》，

唐時餌食雲母、身從井化後顯聖於羅浮山的增城何氏女，在生時貞靜純孝，羽化後仙靈永貽桑梓——如此芳潔貞孝並神靈昭顯的邑人之女與女神仙形象，是有明一代增城何仙姑故事在文本層次上的發展總結，也構成明清迄今在增城地方上關於仙姑其人其事的主流說法。[50] 入清之後，仙姑故事在文本上的發展相對沉寂，不過就廟祀實踐傳統而論，仙姑的信仰版圖在清中葉後卻出現了重大的改變，而這也使得一直以來以靈應女神、邑中女子貞孝之範等姿態，在縣城會仙觀承享士庶香火的女仙何仙姑，開始在縣城之外的鄉村地區有了形態多元的享祀殿堂，並且被賦予了另一種奇特的身分：何姓氏族的父系女性祖先——祖姑。

（二）何家的「仙姑婆」：[51] 清代咸豐、同治時期以來的村落信仰景觀

宋至明末，增城地方官員與文士以縣城會仙觀何仙姑祠

缺佚字據《（嘉慶）增城縣志》收錄〈邑侯陳士章拓建何仙姑祠記畧〉（按：謝士章本姓陳）校之。《（康熙）增城縣志》，卷 14，〈外志・寺觀・會仙觀〉，頁 18a-19a；〔清〕熊學源、李寶中等纂修，張慶鎔增補，《（嘉慶）增城縣志》（臺北：成文出版社景印清同治十年[1871]增補重刊清嘉慶二十五年[1820]刊本，1974），卷 8，〈祠祭・何仙姑祠〉，頁 34a-34b。

50 現存有關增城何仙姑傳說的重要文本，大多成於清代之前。或許可以這麼說，增城何仙姑在地方上的文本論述體系，大致在明代就已經發展完熟。

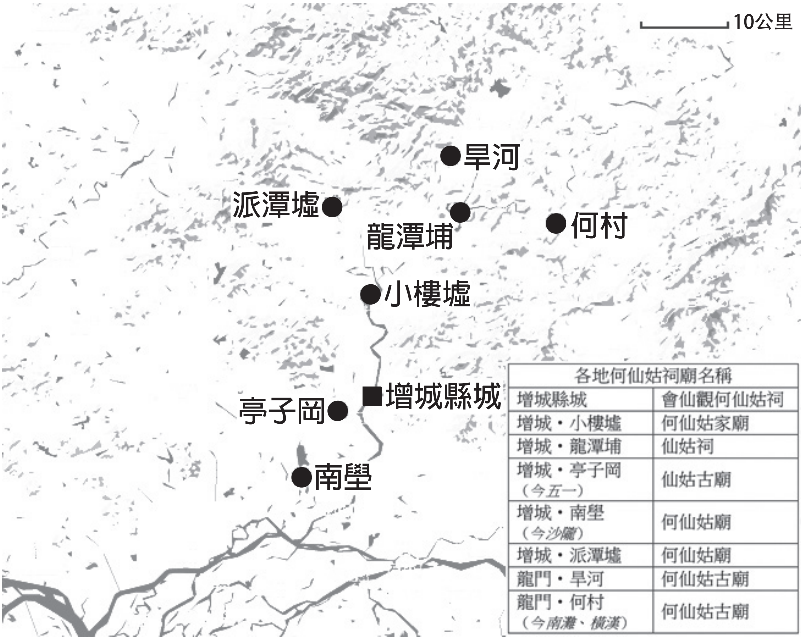
51 增城某些何姓宗族社區對於何仙姑的口語暱稱，意指已成仙得道的宗族祖姑。母語為廣府話的何姓稱「仙姑婆」，操客語的何姓或稱「仙姑婆太」，這個稱呼生動體現了何仙姑在這些何姓眼中，既為仙神（「仙」）又為族中未適予外姓的女性長輩（「姑婆／姑婆太」）的雙重身分。

爲根據地，漸次將遠代傳說中的神異人物何氏女打造爲增城的神聖象徵。然而，若就廟祀傳統的建立與具體影響而言，其實際信仰版圖在清中葉前始終僅止於會仙觀所在的增城縣城。何仙姑信仰歷來以會仙觀爲唯一崇拜中心的現象，在清代咸豐、同治之際出現了重要的轉變。

咸豐八年(1858)至同治三年(1864)之間，以何仙姑爲主祀神明的祠廟，如雨後春筍般出現在縣城之外的鄉間村落：咸豐八年，縣城北面二十里處的小樓墟出現了以何仙姑爲名的「何仙姑家廟」。咸豐十一年(1861)，縣境東北與龍門交界處的龍潭埔村立起了「仙姑祠」。同治三年前後，不僅縣城西南十里處的亭子岡村有了號稱「由增仙（按：指何仙姑）而分一脈」的「仙姑古廟」，位於增江下游的南壆村也啓建了「何仙姑廟」。其後至光緒之間，增城北部山區的商業重鎭派潭墟出現了「何仙姑廟」。除了上述這些位於增城的何仙姑祠廟之外，約莫從光緒初期開始，在增城東北的龍門縣內，特別是麻榨何村、永清旱河一帶，歷來以文武帝、北帝等神祇爲主要供奉對象的地方廟宇，也陸續將增城何仙姑納入旁祀神明之列。在這些祀奉仙姑的後起之秀中，旁祀的新神明何仙姑很快淩駕了主神的威名。長久以來佇立於村莊中的文武帝祠、北帝廟等後來都改換了招牌，成了迄今地方居民口中「拜何仙姑的地方」。[52]（圖二）

52 田野訪談：龍門縣永漢鎮紅星村旱河，2011 年 4 月 8 日、7 月 31 日，2013 年 8 月 4 日；龍門縣永漢鎮寮田村，2013 年 8 月 4 日、8 月 7 日；龍門縣麻榨鎮橫漢村，2011 年 7 月 31 日，2013 年 1 月 26 日、〔何〇森等何姓〕8 月 4 日；何〇明等，龍門縣麻榨鎮南瀧村，2013 年 1 月 26 日、8 月 4 日；何〇明，何〇榕等，龍門縣麻榨鎮下南山村，2013 年 1 月 26 日。

圖二　清代增江流域何仙姑祠廟分布圖

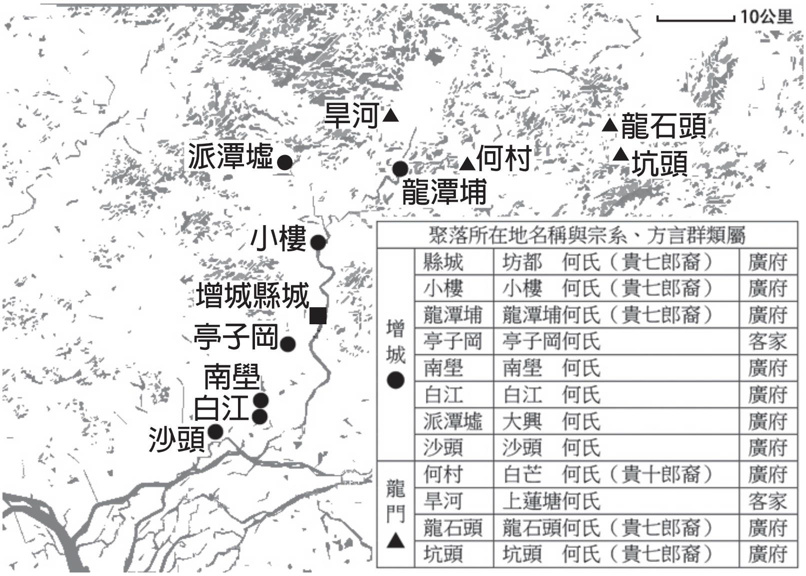


資料來源：底圖參考 Google Maps 繪製。

值得注意的是，上述這些於咸同之後出現的所謂「拜何仙姑的地方」，大都是明清增城、龍門主要的何姓宗族分布地。（圖三）除了增城派潭墟、龍門旱河是包含何姓在內的多重姓氏居民混居的雜姓聚落外，其他如增城小樓墟（村）、龍潭埔、亭子岡、南壆以及龍門麻榨何村，皆是以何姓宗族為主的單姓聚落。在這些何姓單姓村中，對於實質上分屬不同宗族房派甚至方言群體的各支何姓宗族成員而言，何仙姑不僅是作為有靈力的「何仙姑菩薩」被供奉，是縣城會仙觀

仙姑的分身，更是與其同宗一脈的「姑婆／姑婆太」，[53] 是本家遠代未出嫁外姓的女性祖先。[54]

圖三　明清以來增江流域何姓聚落分布圖



聚落所在地名稱與宗系、方言群類屬			
增城●	縣城	坊都　何氏（貴七郎裔）	廣府
	小樓	小樓　何氏（貴七郎裔）	廣府
	龍潭埔	龍潭埔何氏（貴七郎裔）	廣府
	亭子岡	亭子岡何氏	客家
	南壆	南壆　何氏	廣府
	白江	白江　何氏	廣府
	派潭墟	大興　何氏	廣府
	沙頭	沙頭　何氏	廣府
龍門▲	何村	白芒　何氏（貴十郎裔）	廣府
	旱河	上蓮塘何氏	客家
	龍石頭	龍石頭何氏（貴七郎裔）	廣府
	坑頭	坑頭　何氏（貴七郎裔）	廣府

資料來源：底圖參考 Google Maps 繪製。

---

53 「姑婆」、「姑婆太」指的都是父祖的姊妹。以廣府話（當地俗稱「白話」）為母語的「本地」何氏，如龍潭埔、小樓、南壆以及龍門的麻榨何村，以「姑婆」（或「祖姑婆」）稱呼；以客語為母語的「客家」何氏，如亭子岡，則是以「姑婆太」稱呼。

54 必須特別指出，將何仙姑視為「姑婆」的現象，主要發生於增城的何姓村莊。龍門的何姓村莊如麻榨何村（現今的南灘、橫漢），雖然也將何仙姑當作神祇供奉於村落中，但似乎並沒有將其視為己族的「姑婆」。

何仙姑以「菩薩」的身分走出縣邑、進入鄉村，在眾多何姓聚落中進一步被賦予「祖姑」的角色，小樓村的「何仙姑家廟」與龍潭埔村的「仙姑祠」或可作爲管窺之例。咸豐八年(1858)，小樓何氏聯合其在縣城中的同宗支裔——坊都何氏，[55] 在小樓村中創立了「何仙姑家廟」，這也是咸同時期崇祀仙姑風潮中第一座在鄉村興築的何仙姑廟。此廟落成之際，廟身大門兩側門甲石上所鐫的「千年履舄遺丹井」、「百代衣冠拜古祠」對聯，[56] 以及宛如縣城會仙觀仙姑祠翻版的建築規模形制等，[57] 皆清楚向來人展示，這座「家廟」所奉祀的對象，爲唐朝時身從井化的女仙何仙姑。然而，在珠三角一帶，「家廟」之稱通常冠之於祭祀宗族祖先的祭祀場所，爲何這座供奉邑中著名女仙何仙姑的祠宇，會被小樓何氏以「家廟」命名？小樓何氏宗族頭人何增壽(1789-1873)[58] 的墓誌內容可見些許端倪。何增壽曾參與仙姑家廟的修繕工程，此事在其身後被愼重其事地記載於墓誌當中，與督修族譜之舉並列於一生所行善事之首：

> 公諱增壽，字廣祥，邑小樓人也。居躬謹介，慷慨負大志，出其緒餘，以勤儉致富，厚其親屬戚族，貧者輒濟之。……尤喜善事，其膾炙人口者，不可枚舉，若捐資修其祖姑何仙祠，刻方藥以濟人，督修族譜，

---

55 在譜系關係上，清代的小樓何氏與坊都何氏宣稱擁有共同的祖先「貴七郎」，兩者是「貴七郎裔」宗族系統下的不同房派。

56 立於清咸豐八年(1858)。

57 〈何仙姑故居和化身井〉，收入增城縣博物館編著，《增城縣文物志（初稿）》（增城市：增城縣博物館，1987），頁 46-47；〈何仙姑家廟和井〉，《增城縣文物志（初稿）》，頁 73-74。

58 《貴七郎裔・增城何氏族譜》（民國十八年[1929]再續修），卷 13，〈襄侯房上品系・住新樓・世系紀・十九世・真壽（字廣祥）〉，頁 114b。

再此其大較也。[59]

何增壽墓誌中所謂的「祖姑何仙祠」，指的就是何仙姑家廟。以上這些跡象清楚說明了，對於當時的小樓何氏而言，何仙姑既是神明，又是祖先：祂除了是其時增城人眼中以施丹濟世聞名的何氏女仙，[60] 更進一步以祖姑的身分爲這支何氏宗族敬奉於所謂的「家廟」之中。

尾隨小樓何仙姑家廟而出現的龍潭埔「仙姑祠」，同樣也說明了何仙姑在特定何姓宗族族裔眼中，既爲仙神，又爲宗族祖先的雙重身分。咸豐十一年(1861)，與小樓何氏共屬同一宗派的龍潭埔何氏，[61] 在村口處成立了供奉何仙姑的「仙姑祠」。[62] 該祠大門口「仙姑祠」門額下的「威靈通鳳嶺」、「赫濯鎮龍潭」對聯，[63] 明白地宣告：本祠所供奉的「仙姑」，不僅是龍潭（按：龍潭埔）一地的鎮守護衛者，更無異於縣城鳳凰山下會仙觀中彼位威名顯赫的何仙姑，兩祠之神彼此「威靈」相通／同，殊無二致。此外，祠中一對

---

59 〔清〕賴漢清，〈清軍功壽官何公廣祥墓誌銘〉，引自《貴七郎裔・增城何氏族譜》(1929)，卷 4，〈藝文・墓誌文〉，頁 75a。

60 〔清〕賴漢清，〈清軍功壽官何公廣祥墓誌銘〉，引自《貴七郎裔・增城何氏族譜》(1929)，卷 4，〈藝文・墓誌文〉，頁 75a。

61 清代的龍潭埔何氏與小樓、坊都何氏一樣，在譜系關係上皆為「貴七郎裔」宗族系統下的成員。

62 〈龍潭住場總圖〉，引自《文績公貴七郎裔・增城何氏族譜》（同治七年[1868]續修），卷 3，頁 8a；賴鄧家編著，《相水鈎沈》（香港：中華文化出版社，1997），頁 135；陳建華主編，廣州市文物普查滙編編纂委員會，增城市文物普查滙編編纂委員會編，《廣州市文物普查滙編・增城市卷》（廣州：廣州出版社，2008），頁 515。按：相水或名相江，即增江（增江自古為增城代稱），昔時增城人為紀念南宋末拜相的鄉賢崔與之而命名。

63 咸豐十一年(1861)仲冬所立。參見陳建華主編，《廣州市文物普查滙編・增城市卷》，頁 515；賴鄧家編著，《相水鈎沈》，頁 135。

楹聯所書之語：「吾曰姑，吾曰婆，婆心一片昭靈異」、「汝云仙，汝云姐，姐德無量顯神通」，[64] 則是更進一步清晰展現何氏之族對於仙姑神格的詮釋與想像：外人口中的「仙姐」，[65] 與當地何氏居民口中的「姑婆」，其實說的都是同一位神通昭顯的神靈。

值得注意的是，在宗族譜系上號稱同源的小樓、坊都與龍潭埔何氏，這些分據不同地點的何姓社區在增城的開居歷史，充其量都只能上溯至元末或明初，[66] 咸同之前，在其各自的家族碑銘譜牒記載中，並未提到與何仙姑相關的事蹟。然而，在小樓與龍潭埔何氏於同治七年(1868)同修的合族譜中，卻開始出現「本邑何仙姑亦小樓遠派也」這樣的主張。[67] 可見，何仙姑爲其同宗先人，自咸同以來已成爲小樓——坊都——龍潭埔何氏一致的共識。

饒有興味的是，以仙姑後人自詡的主張，並不僅見於在譜系上屬於同宗關係的小樓、坊都與龍潭埔何氏。同治初年前後，也在村中興建了所謂「仙姑古廟」的亭子岡何氏，是一支在康熙年間由粵東惠州東部播遷至增城開居的「客民」，[68] 無論在宗族房派或方言群體（「本地」、「客家」）

64 該木刻楹聯懸掛於仙姑祠第二進拜亭下的一對石柱上，筆者於 2010 至 2013 年田調所見者是 1994 年維修後的樣貌。

65 「仙姐」是增城當地對於制度宗教外的女性宗教師的稱呼，指能夠交通人世與超自然世界的女性。

66 廖小菁，〈裰織仙名：宋至清中葉廣東增江流域的何仙姑信仰與地方社會〉，頁 82-124。

67 〔清〕何朝寶，〈（戊辰）譜成鐵珊伯兄倡詩以誌謹師其意亦成律絕各一首〉，引自《文績公貴七郎裔・增城何氏族譜》(1868)，卷 4，〈藝文・家翰〉，頁 145b。

68 〔清〕〈百客祭鳳祖軸文〉，引自《（增城亭子岡）何氏族譜》（1992

的分劃上，皆有別於前述的小樓——龍潭埔何氏。嘉慶七年(1802)，亭子岡何氏在入增八十餘年後首度編修譜牒時，是如此陳述其族之源起：

> 溯吾族係出自廬江，始祖大郎公始則宦遊閩之寧化，見夫縣（按：閩西武平縣）屬南岩獅子口手爐山，山環水抱，地闢田腴，遂卜居焉。厥後官陞粵之梅州，世族殷繁，支分派別，而子孫或原居閩之武平、上杭、永定者，或移居粵之潮州、惠州、廣州者，所聚族者不一地，所閱世者幾百年之兆域里居。[69]

上述的記載，是亭子岡何氏在嘉慶時期對其族播遷、分族過程的大致說法，當中勾勒出族人由廬江最後至增城生根落地的歷史圖像：安徽廬江——福建武平——廣東惠州——廣東廣州（增城）。但到了咸同之交，當亭子岡何氏在村中創設「仙姑古廟」與重修族譜時，[70] 這支在盛清時期才來到增城的「客系」何氏，不僅透過廟堂的建立宣稱他們與增城女仙何仙姑系出同脈：「由增仙（按：指何仙姑）而分一脈」，[71] 甚至在新修的族譜中，進一步將增城的會仙觀何仙姑傳說具體寫進闡述己系遠世源流的世系紀裡：

> 唐朝始祖考諱泰，始祖妣顏氏，由江南盧州府廬江縣望淮鄉，遷移到廣東廣州府增城縣雲母岡居住一本作

年手抄本，據清同治舊譜抄錄），頁 72a。

69 〔清〕何天衢，〈何氏家乘序〉(1802)，引自《（增城亭子岡）何氏族譜》(1992)，頁 16b-17a。

70 〈何氏本族縉紳錄〉，引自《（增城亭子岡）何氏族譜》(1992)，頁 44b；《（民國）增城縣志》，卷 16，〈選舉二・武舉〉，頁 28b，30a；田野訪談：增城市荔城街五一村，2011 年 8 月 1 日、8 日；何○新、何○臣，增城市荔城街五一村，2013 年 1 月 30 日。

71 增城市五一村（亭子岡）仙姑古廟廟中楹聯。

雲母溪，生子十一子一女仙姑。先是顏氏祖妣夢神授以雲母粉，祖妣受而吞之，遂覺身輕，懷孕既而生仙姑一本雲〔云〕仙姑所居之地產雲母粉。仙姑幼有仙質，善談休咎，呂純陽仙師以一桃與仙姑云，此桃食盡，身列天仙。仙姑僅食其半，自是不飢。十八歲奉則天皇后召見，回至中途，乘雲駕霧直抵增城之雲母岡，旋而尸解于增城南門街之會仙觀井中，遺雙履于井上，履跡猶存，見增城縣志書。始祖泰之長子本，奉命入閩為安撫使，任福建總督五營兵部，遂于汀州府長汀縣東安街居焉。本之子思奉選試擢明經進士，時值黃巢作亂，遂隱居不仕。其餘諸子，或仕宦，或農耕，或遷徙他鄉，或仍居梓里，世族蕃衍，所在多有，不能悉記之矣。[72]

在這則〈何氏世系〉的說法中，增城當地傳說中的何仙姑之父何泰，[73] 成了亭子岡何氏之族的唐朝始祖，而唐代服食雲母得仙的何仙姑，則順理成章成爲其族歷史上的「仙姑婆太」（意指已得道成仙的祖姑）。如此一來，在建立廟祀與譜牒書寫傳統的過程中，藉著崇祀何仙姑這位遠代成仙的「姑婆太」，亭子岡何氏獲得進一步的在地化身分。於是，這支很晚才於增城開居的何氏不再囿限於「客民」的標籤，與「本地」的小樓——龍潭埔何氏一樣，都成爲了唐代增城女仙何仙姑的「裔孫」。

透過立廟興祀何仙姑，爲己族打造女神「裔孫」身分的

[72] 〈何氏世系〉，引自《（增城亭子岡）何氏族譜》(1992)，頁 22b-23a。

[73] 〔明〕孟士潁，〈何仙姑井亭記〉，引自《（康熙）增城縣志》，卷14，〈外志・寺觀・會仙觀〉，頁 12a-13a。

具體例子，還可見之於南壆何氏。亭子岡南面十多里處的南壆村，清代時期是縣城以南人口規模最大的「本地」何姓聚落[74] 根據族譜上的說法，這支何氏的祖先大約是在元末明初時，由增城縣城輾轉至南壆當地開居。[75] 以廣府話爲母語的南壆何氏，與操客語的亭子岡向來親善，[76] 在亭子岡的「仙姑古廟」落成後不久，南壆何氏於同治三年(1864)蓋起專祀何仙姑的「何仙姑廟」。南壆何氏宣稱，這座所謂「脈接羅浮神山左股」、「源通玉洞仙界步頭」[77] 廟宇當中所供奉的神明，不僅是縣城會仙觀「何仙姑菩薩」的分身，同時也是本家遠代未出適外姓的祖姑。[78]

於是，咸豐八年(1858)至同治三年(1864)之間，增城縣城中的「何仙姑菩薩」陸續在城外的小樓、龍潭埔、亭子岡與南壆等何姓村族中有了承享香火的新殿宇，以及當地居民口中所謂「姑婆」或「姑婆太」的新身分。這股崇祀仙姑之風一直延續到晚清，其結果一方面是何仙姑的廟祀傳統自此在

74 《（民國）增城縣志》，卷 1，〈輿地・里廛・合蘭上都〉，頁 19b；《（民國）增城縣志》，卷 1，〈輿地・著姓・何〉，頁 29b。

75 〈西壆頭坊宅場記〉，引自《嶺南何氏增城南壆房族譜》（編修於民國八年[1929]前後），頁 5a；〈大塘面坊宅場記〉，《嶺南何氏增城南壆房族譜》，頁 5b；〈沙隴坊宅場記〉，《嶺南何氏增城南壆房族譜》，頁 6a；〈本祠世系・七世祖勝興公〉，《嶺南何氏增城南壆房族譜》，頁 12b-13a。

76 田野訪談：增城市荔城街五一村，2011 年 8 月 8 日；何〇新、何〇臣，增城市荔城街五一村，2013 年 1 月 30 日。

77 增城市石灘鎮沙隴村何仙姑廟廟門楹聯。立於清同治三年(1864)。

78 現今南壆當地的何姓居民仍暱稱何仙姑為「仙姑婆」，意思是成仙的祖姑，正說明了何仙姑在居民眼中兼具神明與宗族先人雙重身分的現象。田野訪談：何〇仲，何丁〇好，增城市石灘鎮沙隴村，2010 年 12 月 25 日。

縣城之外的鄉間地區奠立發展之基，信仰版圖大幅擴展，另一方面則是非宗族型態的同姓村落聯盟的出現。咸同之後，上述這些在村中供奉何仙姑並以仙姑之族身分自我標榜的何姓社區，藉由同爲仙姑之裔與敬拜者的雙重身分，相互成爲彼此親睦的兄弟之村，[79] 漸次形成一個聲息互通、來往緊密的村際交誼與互助網絡，跨越原本的村落地界、宗族房派與方言群的藩籬，構成一種非宗族型式的同姓聯盟。

何以原本來歷各異、互不相屬的何姓社區，會在咸同之際相繼拜起了何仙姑，聯袂成爲了「何仙姑菩薩」的「裔孫」和仙姑之族中的「兄弟」？事實上，咸豐至同治初期的何仙姑信仰風潮，主要來自於咸豐四年(1854)一場地方反叛——何六事件的影響。咸豐四年，兩廣各地相繼爆發反政府的地方民變與寇亂，當中分布於泛珠三角的各股反叛勢力甚至相互集結，圍攻省城廣州長達半年之久。[80] 在這場被清代官方認爲是由三合會「會匪」或「紅巾賊」所發起的「甲寅之亂」中，[81] 一股由順德縣人何六所領導的地下勢力，由增城東南

---

79 在廣東地區，地方村落彼此間若存在有長期穩定並緊密親善的社會交往關係，這種村落或氏族間的友誼，普遍會被民眾以一種擬人化、擬親屬化的表達方式展現。例如，「兄弟」（村）的概念。「兄弟」往往被用來指稱同姓村落間的交好，這種村落之誼的來源最常見者，來自於宗族譜系上的構建關係。例如，同一宗族體系下的不同房派，另外也有只因同姓之故（彼此分屬不同宗族系統）而相互視為「兄弟」的例子。

80 〔清〕戴肇辰、史澄等纂修，《（光緒）廣州府志》（上海：上海書店景印清光緒五年[1879]刻本，2003），卷 82，〈前事略八・國朝三〉，頁 3b-4a；《（民國）東莞縣志》，卷 35，〈前事略七・國朝四（咸豐，同治）〉，頁 7b。

81 佐々木正哉〈咸豐四年広東天地会の叛乱〉，《近代中国研究センター彙報》，期 2（1963 年 4 月），頁 1-14；Frederic E. Wakeman, Jr.,

鄰縣東莞而來，試圖佔領增城爲進攻廣州省城的跳板。[82] 何六初期的軍事行動席捲了整個增城，不僅成功佔領了縣城，更使得地方社會分裂爲「拒匪」與「從逆」的兩種陣線：前者是以剿匪爲務的官紳團練集團，後者則是呼應何六反叛行動的村族。[83] 綏靖與造反兩股勢力的傾軋，撼動了增城地方社會的權力版圖，深刻改變了各宗族社區原有的交往關係與型態。當何六核心勢力於咸豐四年夏秋之交退出增城後，重新掌握局勢的官紳集團發動大規模的清鄉行動，影響所及是地方社會中既有權力格局的重新洗牌：當初參與「拒匪」陣線的村族大舉得勢，選錯邊或被栽贓爲「附匪」的社區，則面臨毀村滅族的生存危機。在風聲鶴唳的清剿狂潮中，增城的何姓宗族社區首當其衝，面臨了險峻的生存考驗。在廣東

Strangers at the Gate: Social Disorder in South China, 1839-1861 (Berkeley: University of California Press, 1966), pp. 139-148; 駱寶善，〈廣東天地會起義考釋〉，收入郭毅生編，《太平天國歷史與地理》（北京：中國地圖出版社，1989），頁 247-257。

82 何六為廣東順德縣人，在東莞發跡並建立根據地，廣東東江流域一帶的惠州、東莞與增城等為其主要的勢力範圍。參見〔清〕馬汝泉，〈（番禺陳洞）公平書院碑記〉，引自廣東省文史研究館、中山大學歷史系編，《廣東洪兵起義史料・上冊》（廣州：廣東人民出版社，1992），頁 865；《（民國）東莞縣志》，卷 35，〈前事略七・國朝四（咸豐，同治）〉，頁 7b；〈順德潭村何族世系節錄資料〉，收入香港何氏宗親總會、珠璣巷何氏後裔聯誼會合編，《廣東省南雄市珠璣巷譜系・盧江堂何氏宗譜》（南雄：南雄市何氏宗譜編委會，2003），卷 3，頁 55-57；〈太平天國紅巾軍首領順德潭村何六起義事蹟〉，《廣東省南雄市珠璣巷譜系・盧江堂何氏宗譜》，卷 3，頁 58-60。

83 〈增城團練節略〉(1855)，引自佐々木正哉編，《清末の秘密結社・資料篇》（東京：近代中国研究委員会，1967），頁 23-27；廖小菁，〈裰織仙名：宋至清中葉廣東增江流域的何仙姑信仰與地方社會〉，頁 127-143。

宗族文化與異姓村族相互競爭的脈絡下，叛軍「首逆」何六所帶來的同姓之累，使得何姓社區特別容易被扣上身爲何六「本家」同路人的帽子，首當其衝成爲清算叛軍殘餘勢力的地方政治鬥爭標靶。

何六事件所帶來的騷動，在咸豐四年之後餘波盪漾了數年。在草木皆兵的清算整肅氛圍中，向來作爲增城神聖象徵的何仙姑，成爲了何姓社區特意挪用以保衛家園的象徵資源：村落中仿效縣城會仙觀仙姑祠形制而興築的仙姑廟，以及通過姓氏符號、宗族語言所擬制的仙姑後人身分，一方面公開地展示了地方村族對於縣城主流文化傳統和官紳集團的服膺和扈從姿態；另一方面，藉由奉拜兼具神明與祖姑雙重身分的何仙姑，原本來歷不同的眾家何姓，得以超越宗派、地域、方言的群體分劃界線，在象徵意義上聯袂成爲仙姑之族的成員，據此形成了非宗族型態的何姓村落聯盟。

咸同之際增城鄉間興起的何仙姑崇拜活動，實爲當地何姓社區合聚同姓勢力、締結村落誼好互助關係，以回應何六事件衝擊的文化策略。何仙姑的性別角色，在宗族話語的操作下，於原本的神祇形象之外，被具體賦予宗族未嫁宗女的身分，是以何姓村落中的「何仙姑菩薩」之祀，在宗族祖先崇拜的意義下，同時也是祖姑之祀。強調己族爲仙姑後人的說法以及在村落中立廟崇祀仙姑的行動，打破何姓社區彼此間既有的村里地域分劃，「土」、「客」界線，以及宗族房派藩籬，將原本各據一方的何姓勢力連結在一起。透過共同在社區中敬拜何仙姑這位「仙姑婆」，咸同之後，所有在村落中擁有仙姑祠廟的何姓社區，在象徵的意義上都成了「何仙姑菩薩」遠派的裔孫，而在實際社會交往層次上，更成爲

互爲屏障的兄弟之村。

從服食雲母得仙的嶺南何氏女、增城邑人何泰抗婚的女兒，最後成爲以「仙姑之後」自詡的何姓居民口中所謂的「仙姑婆」，[84] 女仙、未嫁女兒與祖姑，這幾種身分於清中葉後在增城各大何姓社區中疊合，共同交織出增城何仙姑信仰多元的面向。這個疊合的歷史過程背後所體現的，一方面是羅浮山週邊地區特有的宗教與文化傳統，另一方面則是這套古老的地域傳統在明清宗族制度下所展衍出來的特殊文化景觀。在下文中將會進一步說明，何仙姑於清中葉之所以能以氏族遠代宗女（祖姑）的身分，被列爲父系宗族家廟與祠堂的崇祀對象，實際上所揭示的，是明清泛珠三角宗族雜揉儒家教化理想與土俗傳統後，所衍生的一套處理未嫁女性身後祭祀的文化傳統。

三、祠堂中的未嫁女：泛珠三角地區的祖姑之祀

> 祖有姑，曰二妹，太祖高皇帝時選女德，召入為司綵女官，典六尚事，今敕書世藏于家。比成祖文皇帝再召，逾年卒于朝。至今父族子姓事之如在室也。
>
> 〔明〕陳堂，〈新建九世祖祠碑記〉[85]

何氏女拒絕父母婚配安排，在迎娶前夕身從井化，是明初以來增城何仙姑故事中的高潮。誠如關注中國宗教性別議

[84] 意指成為仙神的家族未嫁祖姑。

[85] 此文撰於明神宗萬曆二十七年(1599)，作者為沙村陳氏十五世子孫。引自《增城沙隄陳氏族譜》（乾隆四十三年[1778]重修），族譜傳序藝文次編・天字號，頁 11a。

題的研究者所注意到的，故事主角的不婚或抗婚行動是中華帝國晚期重要女神神祇傳說中共通的主題，明清時期的何仙姑同樣也是以抗拒婚姻的傳說情節爲人所悉。值得注意的是，仙姑以未婚身分離世「昇仙」的單身女性形象，雖然不符合正統儒家文化對於女性角色的理想期待，不過，在其漸次在地化爲增城社會神聖象徵的歷史過程中，這樣的形象不僅不像前述的其他女神一般，被刻意轉化爲符合社會期待的女性角色，反而一直是地方社會勉力留存、甚或進一步標榜與渲染的焦點。

承上所述，就增城何仙姑信仰在明清時期的發展而論，其傳說中潛在的反叛情節——抗婚，並沒有眞正如論者所謂有挑戰父系體制權威之虞，相反地，透過地方文化菁英與宗族勢力的操作，看似背離常道的傳說情節卻成爲鞏固新型態家父長制度的文化資源。宋元以來逐步成型的神話，塑造了何仙姑本質上離經叛道的形象，不過，如此一心求仙、拒斥世俗權威的姿態，卻沒有妨礙明清時地方士庶對其信仰的標舉。未適人而逝的情節不僅爲女仙人帶來了「芳潔」、「貞孝」的美名，[86] 這個情節背後所暗示的未嫁女兒身分，甚至進一步在明中葉以後宗族創作的脈絡中，[87] 賦予某些何姓社

[86] 〔明〕謝士章，〈拓建何仙姑祠記〉，引自《（康熙）增城縣志》，卷 14，〈外志・寺觀〉，頁 18b。

[87] 自明代嘉靖時期開始，由於國家對於祭祖禮儀的改革，建立家廟祠堂祭祀祖先的實踐逐漸庶民化與普及化，透過建宗祠、編族譜、置烝嘗等方式組織人群的宗族創作工程在珠三角一帶大行其道。參見科大衛(David Faure)、劉志偉，〈宗族與地方社會的國家認同〉，《歷史研究》，2000 年第 3 期，頁 3-14；科大衛，〈祠堂與家廟——從宋末到明中葉宗族禮儀的演變〉，《歷史人類學學刊》，卷 1 期 2（2003 年 10 月），頁 1-10；David Faure, *Emperor and Ancestor*; 劉志偉，《在

區將何仙姑納入其族先人之列並據以重塑社群歷史論述的靈感來源。清中葉之後，何仙姑在原本的神仙形象之外，被眾多何姓社區賦予了父系女性祖先——「姑婆／姑婆太」的身分，如前文所述，在這些何姓社區所在地甚至出現了奉祀這位「仙姑婆」[88] 的家廟與祠堂。

何仙姑在清中葉之所以能由拒婚的何泰之女，成爲增城何姓社區舉族崇祀的祖姑婆，實際上無非是特定人群操作的結果，但這個現象背後眞正揭示的，是泛珠三角地區不同於正統「中原文化」的土俗傳統底蘊，以及這套地方傳統在明清新型態的社會制度與宗族禮儀下的合融過程。在泛珠三角地區，女性的社會角色與家庭地位並不完全一致於明清儒家士大夫對於女性角色的刻板想像，家族中的女兒所必須承擔的責任與義務往往使她們在原生家庭居於特殊的地位。[89] 必須特別指出的是，女兒在生時的特殊角色，往往也影響了家族或地方對其過身後享祀權的界定。考察明清以來廣東的地方史志與家乘譜牒，我們會發現，明清時期泛珠三角一帶的地方宗族，許多都流傳其族某先代祖姑以不嫁之身奉獻家業的傳說事蹟，甚至據此發展出對此位祖姑的祭祀傳統。以下幾個例子將試圖說明，何仙姑以宗族祖姑的身分進入某些何姓社區的宗族祖先祭祀傳統之內，並且成爲何姓社區標誌自身的象徵資源，這樣一種理解、選擇和利用女性角色的文化手段，相當程度淵源於上述特有的地域文化傳統。

國家與社會之間：明清廣東地區里甲賦役制度與鄉村社會》。

88 田野訪談：何馮〇芝，增城市小樓鎮大樓村，2010 年 12 月 27 日。

89 劉志偉，〈女性形象的重塑——「姑嫂墳」及其傳說〉，收入《中國社會文化史讀本》，頁 312-317。

（一）「報功」之祀：龍門、番禺與南海的祖姑崇拜

增城東北方的龍門縣與增城同隸廣州府，是明中葉之後才由增城劃出的縣分。龍門縣中最大的何姓聚落——麻榨白芒的何村開村於宋季，是增城、龍門一帶最早出現高級功名的何姓社區。白芒何氏的九世祖何碧琛，曾在元至順年間以人材舉任福建南安縣主簿，[90] 被後人視爲興發何村基業的拓基者。[91] 根據清代何村何氏族譜《何氏家乘》的記載，碧琛父母早逝，自幼與長姊相依爲命，其姊爲積蓄家業，撫育幼弟成人，終其一生守貞未嫁：

> （九世）祖姑俯恃幼弟，守貞不字，勤績置產，葬在庵坑鍾形下左邊穴，故今清明修墓、七月十三兩舉祀事焉。[92]

這位被修譜者直接以「祖姑」之稱代替名諱立傳的何氏女，是族譜當中唯一一位以何氏宗女身分留下紀錄的女性，引文中寥寥數語是族譜中關於她的所有記載。値得注意的是，在

---

90 何碧琛字珍寶，號琛堂，元至順間舉人材，任福建南安縣主簿。參見〈顯八世祖妣□□（疑為「德」或「僊」字）葉氏孺人之墓‧顯九世祖考登仕佐郎琛堂何公府君之墓〉(1777)（碑）（拍攝於龍門縣麻榨鎮塘田，2013 年 1 月 26 日）；《（龍門何邨）何氏家乘》（刊於道光二十二年[1842]），卷 1，〈九世祖至十二世‧九世‧碧琛〉，頁 7a（首 3a）；〔清〕張維屏等纂修，《（咸豐）龍門縣志》（顯微資料，藏香港中文大學圖書館顯微資料部），卷 10，〈選舉‧表一‧元‧何碧琛〉，頁 4a。

91 何碧琛之墓迄今猶是白芒眾房派何氏於年節時共同祭掃的對象。現今廣州市區的一德路與大德路一帶，舊時曾經有一座以何碧琛之號命名的試館，俗稱「何琛堂」。田野訪談：何〇明，龍門縣南瀧村，2013 年 1 月 26 日。

92 《（龍門何邨）何氏家乘》(1842)，卷 1，〈九世祖至十二世‧九世‧祖姑〉，頁 6b（首 2a）。

這則「祖姑」小傳中特別提到，每年的清明與七月十三日是「兩舉（祖姑）祀事」之時，這意味著清代的何村何氏存在有專門祭祀這位祖姑的傳統。

何村九世祖姑的事蹟不僅見於其族譜牒，也在清中葉後被蒐羅於縣志的列女傳之中。咸豐元年(1851)的《龍門縣志》在列女傳之首的「何小姑」條目下，具體描述了這位終身不字卻歷世承享何村子孫香火的何氏女生平：

> 何振卿，何邨人，女小姑，振卿夫婦卒時，子碧琛年甫周歲，內無期功之親。小姑與弟相依為命，飲食教誨皆肩任之，以故終身不字。至順間，碧琛舉人材，任南安縣簿，實為何族發祥祖。今何族歲時合祀小姑以報其功。[93]

與何小姑遭遇相似的，還有同縣甘香村[94]的劉六姐。劉六姐幼時許婚伍氏，達婚嫁之齡時，父母卻相繼離世，遺下幼弟劉淵、劉嵩。爲了撫育兩幼弟成人，六姐辭退親事，織紡積累，豐盈家業，教養淵、嵩之餘，且設立祭田奠立父母常祀之基。終身未嫁無嗣而卒的劉六姐，最後也如同何村何小姑一般，成爲劉淵與劉嵩兩兄弟後代歲時優先設祭的重要先人：

> 劉氏女，名六姐，甘香人。幼許字伍氏子，旣及笄，

---

93 《（咸豐）龍門縣志》，卷 14，〈列傳二・列女・元・何小姑〉，頁 1a。按：同樣的內容也收入民國時期的縣志中。鄔慶時等纂修，《（民國）龍門縣志》（臺北：成文出版社景印民國二十五年[1936]鉛印本，1967），卷 10，〈縣民志六・列女・元・何小姑〉，頁 100a。

94 甘香位於龍門縣城城南一里處，濱增江上游西林河南岸。《（咸豐）龍門縣志》，卷 3，〈輿地二・都堡・保約・西林都・城內外・甘香約〉，頁 1a。

父母相繼歿，遺弟淵、嵩。淵甫四齡，嵩甫二齡，又無親屬可靠，惟六姐一人撫養之。既而于歸有期，六姐痛兩弟無依，矢志不嫁，遣冰人辭婚伍氏。伍氏義而許之，且畀之金。六姐本勤于紡績，又得伍氏金，日積月累，遂能置祭田，以享先人，延師教弟，至于成立，年七十餘乃卒。今淵、嵩之後歲時設祭，必先祭六姐云。[95]

何小姑的故事發生在元代，劉六姐則是明朝，兩者所從出的何村何氏與甘香劉氏之族，都是明代之前就已開居於增江上游龍門地區的氏族。[96] 值得注意的是，體現相似「報功」——報答族中未嫁女性守貞不字、撫孤之功主題的「祖姑」之祀，不僅見於地處廣府邊陲的增、龍地區，位於珠三角核心地帶的廣州附郭縣南海與番禺，也存在非常類同的實踐。例如，南海鄧氏祀之於「貞孝祠」的鄧六娘：

鄧六娘，宋寶慶上舍夢槐女，景定解元伯瑜女弟也。父母蚤喪，兄嫂繼亡，止遺孤姪履元，甫一歲，無族屬可倚。六娘日夜哀痛，念鄧氏宗祀不絕如綫，矢志不嫁，撫育履元成立，後膺封爵為忠翊校尉，以昌鄧氏後者，六娘之功也。祀貞孝祠。[97]

以及番禺陳氏祀之於「孝姑祠」的陳圭姐，和黎氏世代奉祀

---

95 《（咸豐）龍門縣志》，卷 14，〈列女・明・劉氏女〉，頁 2a。

96 劉氏於增龍一代的開居源流可參見〔明〕陳獻章，〈增城劉氏祠堂記〉(1493)，引自《（嘉慶）增城縣志》，卷 17，〈藝文・記狀〉，頁 17a-18a。關於題名，此文撰寫時間在明弘治六年(1493)，當時龍門地區尚隸於增城縣（弘治九年[1496]時才析置龍門縣），因此稱為「增城」劉氏。

97 〔清〕阮元等纂修，《（道光）廣東通志》（上海：上海古籍出版社，1995，景印 1934 年商務印書館影印清道光二年[1822]刻本），卷 306，〈列傳三十九・列女一・廣州府一・南海縣・宋・鄧六娘〉，頁 336。

的黎道娘：

> 陳圭姐，淳祐間庠生日南女也。日南生子東卿及圭姐，而夫妻相繼歿，東卿亦早卒，遺孤洪懋。圭姐與嫂經營三喪，拮据盡瘁。有求婚者，泣語嫂曰，陳氏三世惟此一綫，我何忍棄寡嫂與孤姪他適耶。遂杜門撫孤成立，為名諸生，終身不字。享年七十五而卒。後人別立孝姑祠祀之。[98]
>
> 黎道娘，父瑛瑱卒，弟庶方在襁褓。道娘以母寡弟幼，矢志不字，母強之不從。元末寇掠邑里，扶母挈弟奔山谷中，紡績給資。母卒，哀毀幾絕。年八十四卒。黎姓世思其德，建祠祀之。[99]

「念宗祀不絕如綫（線）」，是上述這些祖姑故事的核心主軸。女性在故事中展現了獨當一面的姿態，是家業／祖業眞正的奠基者，然其拒絕婚嫁、奠立家族經濟基礎的目的皆是撫父、兄遺孤，爲的是延續家族男丁血脈，維繫父家宗祧傳承之不墜。[100]

98 《（道光）廣東通志》，卷 307，〈列傳四十・列女二・廣州府二・番禺縣・宋・陳圭姐〉，頁 356。

99 《（道光）廣東通志》，卷 307，〈列傳四十・列女二・廣州府二・番禺縣・元・黎道娘〉，頁 356。

100 必須特別指出，以上故事除了龍門劉六姐的故事背景是明代之外，其餘得享兄弟子姪後人之祀的未嫁女子，時代背景都是較早的宋元時期。然而，由於故事的書寫背景已經是宗族制度發展非常完熟的清代，書寫者觀看這些前代不凡女性的故事時，或許有其特定專注的視角。另一個值得進一步思考的問題是，在清代廣東各地的方志材料中，很少出現故事背景設定在清代的祖姑之祀，是什麼原因導致這樣的現象？

（二）從姑婆祠到九世祖祠：增城沙村的「瑞貞姑」之祀

與上述眾多以延續家族血脈爲念的例子相較，增城沙村陳氏的祖姑之祀則是比較特別的例子。沙村位於增城南面東江之濱，鄰近增城、番禺兩縣交界處，本爲番禺舊地，明中葉後才劃屬增城。[101] 陳氏先世是元初撰寫《大德南海志》的宋末進士陳大震，[102] 爲當地歷史悠久的巨姓世家。現今於沙村新墩坊有一座「陳氏九世祖祠」，[103] 主要供奉沙村陳氏新墩房、西洲房與烏岡房共同的九世祖陳仲裕，並祔祀其女陳二妹(1367-1406)。[104] 饒有興味的是，雖然名爲「九

101 〔清〕馮成修，〈增城沙隄陳氏重修族譜序〉(1778)，引自《增城沙隄陳氏族譜》(1778)，族譜傳序藝文初編・敘字號，頁 2b。

102 〔明〕陳璉，〈直齋修譜前序〉(1453)，引自《增城沙隄陳氏族譜》(1778)，族譜傳序藝文初編・敘字號，頁 3b。按：下文即將提到的司綵女官陳二妹，是陳大震旁系裔孫，詳情可參見陳璉的另一篇文章〈承恩堂記〉（按：承恩堂為陳二妹故居）。〔明〕陳璉，〈承恩堂記〉，引自〔明〕陳璉撰；楊寶霖整理，《琴軒集》（上海：上海古籍出版社景印清康熙刻本，2011），卷 15，〈記〉，頁 50a-51a。

103 此祠原本座落於廣州甜水里，創設於萬曆二十五年(1597)，因明清之交頹圮之故，為陳氏族人於雍正二年(1724)再造於沙村新墩今址。此後祠堂在光緒三十三(1907)、三十四年(1908)經歷過一次重修，文革後於 2011 年重光。參見〔明〕陳堂，〈新建九世祖祠碑記・在甜水里〉(1599)，引自《增城沙隄陳氏族譜》(1778)，族譜傳序藝文次編・天字號，頁 11a-14a；〔清〕陳秀士（西洲房十七世），〈陳氏九世以言（按：仲裕字）祖烝田記〉(1724)，《增城沙隄陳氏族譜》，族譜傳序藝文次編・天字號，頁 19a-21a；〈重修六世九世祖祠堂碑記〉(1907)（原碑存於新墩九祠堂中）；田野訪談：增城市新塘鎮新墩村，2013 年 8 月 11 日。

104 陳二妹，字瑞貞，為陳仲裕次女，曾於明代洪武、永樂朝兩度入宮任職女官，為朝廷敕賜「司綵」官名，陳氏後人亦以其官職「司綵女官」稱之。參見〈司綵女官行實〉，引自《增城沙隄陳氏族譜》(1778)，族譜傳序藝文三編上・倫字號，〈銘狀〉，頁 55b。

世祖祠」，當地居民卻習慣稱它爲「陳姑祠」或「姑婆祠」，相對於理論上居主祀之位的陳仲裕，現今被陳氏後人暱稱爲「祖姑」、「瑞貞姑」（瑞貞爲二妹字）的仲裕之女二妹，其生平事蹟似乎更爲族人津津樂道。[105] 事實上，「沙村陳姑」在明代已名聞遐邇，特別是番禺與增城一帶。明末清初番禺籍的廣東名士屈大均(1630-1696)，就曾經爲文描述這位歷世得享陳族子孫香火的陳氏女：

> 陳氏，名二妹，字瑞貞，番禺陳仲裕女也。生而容貌端正，在乳不啼，晬日設物，則左取印章，右取筆，既而乃取奩具，家人知其不凡。……洪武二十一(1388)、二十二年(1389)，有中使選民間淑女入宮，

105 新墩舊為沙村陳氏的一個住場，是陳二妹父家故居所在，新墩房也是明清沙村（沙堤）陳氏宗族下的一個房派。在當地陳姓居民口中被喚作「姑婆」的陳二妹是婦孺皆知的傳奇人物。值得注意的現象是，現存編修於乾隆年間的《增城沙隄陳氏族譜》其實非常明確記載了「九世祖祠」的成立始末、陳仲裕與陳二妹在宗族內的輩份代數以及祭祀上的主、祔祀位階，但在 2011 年重光後的九世祖祠中，卻將所供奉的陳仲裕父女的宗族世系都混淆為九世：「皇明顯九世處士郎諱以言府君之神位」、「明九世敕授六部司綵官諱瑞貞姑神位」（實際上是仲裕為九世，二妹為十世），祠堂神龕上也出現了主祀與祔祀者牌位並列左右的奇特景象。筆者另外在祠堂牆上發現了一張介紹陳二妹生平事蹟的簡介，標題為〈九世祖姑婆陳瑞貞六百四十多年的神秘面紗歷史簡介〉，顯然也將「瑞貞姑婆」的世系當作是九世。不過，這些「錯誤」似乎恰好說明，對一般陳氏後人來說，「九世祖祠」其實主要供奉的就是「瑞貞姑」（易言之，陳二妹才是祠堂之祭的重心，而非其父──陳氏九世祖陳仲裕），因此才會將其誤認為「九世祖祠」中的「九世」之祖就是祖姑，而這個事實也呼應當地人幾乎都是以「陳姑祠」或「姑婆祠」稱呼這間祠堂的現象。田野訪談：增城市新塘鎮新墩村，2013 年 8 月 11 日；〈九世祖姑婆陳瑞貞六百四十多年的神秘面紗歷史簡介〉(2011)，拍攝於新塘鎮新墩村「陳氏九世祖祠」，2013 年 8 月 11 日。

陳與其列十人入見，高皇帝悉命兼六尚之事。陳善書數，知文義，後宮多師事之，稱「女君子」，亦曰「女太史」，蓋《周官》所謂執禮書以從后，凡后之事，以禮從者。二十四年(1391)八月，命為司綵。以勤勞久，勅賜歸鄉，仍給祿米養其家。陳既歸，閫範嚴肅，子姪罕見其面，有司歲時候餽，皆辭却之。太宗即位，以陳熟知典故，召復前職。永樂四年(1406)，年四十，病終于宮，帝后為之涕泣，遣中使護喪，歸葬香子之山陳家林。萬曆間，其族孫光祿少卿堂於廣州甜水里建祠祀之，稱「司綵祖姑」，謂：「古今女德希有矣，司綵祖姑以內則佐高皇帝后母儀一世，吾家不惟丈夫子世受國恩，至於一女子應內召，享祿秩令，鄉里之人稱述之，曰：此女官世祠，豈不亦一希世事哉。」[106]

根據屈大均的描述，爲陳氏族孫尊稱爲「司綵祖姑」的陳二妹是明初人，明太祖洪武二十二年(1389)前後被選爲女官入宮，兩年後爲洪武皇帝敕賜「司綵」官銜返鄉。仍處婚嫁之齡[107]的二妹在返回家鄉後並未出嫁，而是深居簡出於閨闈之中。明成祖即位後，二妹再次應詔回宮重任前職，永樂四年(1406)病逝於宮中，後歸葬沙村陳家林。[108] 必須特別

106 〔清〕屈大均著，李文約校點，《翁山文外》，收入歐初、王貴忱主編，《屈大均全集（三）》（北京：人民文學出版社，1996，廣東省中山圖書館藏屈清康熙刻本），卷3，〈傳・女官傳・陳氏〉，頁106-107。

107 陳氏生於元順帝至正二十七年(1367)，洪武二十四年(1391)離宮時是25歲（虛歲）。〈司綵女官行實〉，引自《增城沙隄陳氏族譜》(1778)，族譜傳序藝文三編上・倫字號，〈銘狀〉，頁55b。

108 陳家林為陳氏之族屬墓山，在「通族混葬誠萬世歸藏之所」的原則下，自二世以來的歷代陳氏子裔，縱使分派各地，去世後皆歸葬此處，嚴禁陳姓之外的異姓與於其中。參見〈陳家林圖說〉，引自《增城沙隄

指出，屈大均最後在文中提到，明萬曆年間廣州甜水里有祀二妹之祠一事，事實上，此祠即是上述增城沙村新墩「陳氏九世祖祠」的前身，[109] 而屈氏這個說法其實是直接引用陳氏西洲房裔孫陳堂[110] 所撰〈新建九世祖祠碑記〉的記載。[111] 陳堂是創建甜水里祠堂的主事者，在萬曆二十七年(1599)的〈碑記〉中，他具體闡述了陳氏祖姑之祀的來龍去脈：

> 《禮》曰：別宗為祖。今宗法之廢久矣，而惟祠獨存，學士大夫家猶能守之。余家大小宗各有祠，惟是九世祖字以言公者，故未及專祀。以言公三子，今新墩、西洲、烏岡三房其所自出者也。[112] 祖有姑，曰二妹，

陳氏族譜》(1778)，族譜傳序藝文次編・天字號，頁 46a-46b。

109 參見〔明〕陳堂，〈新建九世祖祠碑記・在甜水里〉(1599)，引自《增城沙隄陳氏族譜》(1778)，族譜傳序藝文次編・天字號，頁 11a-14a；〔清〕陳秀士（西洲房十七世），〈陳氏九世以言（按：仲裕字）祖烝田記〉(1724)，《增城沙隄陳氏族譜》，族譜傳序藝文次編・天字號，頁 19a-21a；〈重修六世九世祖祠堂碑記〉(1907)（原碑存於新墩九祠堂中）；田野訪談：增城市新塘鎮新墩村，2013 年 8 月 11 日。

110 陳堂原籍南海，隆慶二年(1568)進士，官至光祿寺少卿。陳堂之父出自沙村陳氏西洲房，陳堂自幼與父親居於省城，直到隆慶初年登進士第後，才回西洲認祖歸宗。陳堂本來在朝為御史，萬曆初年因與首輔張居正有隙而被貶黜，後於萬曆二十三年(1595)再度為朝廷起用為廣西僉事，一年後致仕歸里。致仕後的陳堂是重新整頓沙村陳氏下新墩、西洲、烏岡三房宗族禮儀秩序（包括陳司綵之祀）的主腦人物。因為曾居朝廷要津，又是地方上的要人，清以來的增城縣志皆錄有陳堂傳記。《（康熙）增城縣志》，卷 8，〈人物志・德業〉，頁 32a-33b。關於陳堂在沙村宗族景觀的重塑過程中所扮演的角色，可參見〔明〕陳堂，〈新建九世祖祠碑記・在甜水里〉(1599)，引自《增城沙隄陳氏族譜》(1778)，族譜傳序藝文次編・天字號，頁 11a-14a；〔明〕陳堂，〈重脩西洲宗祠碑記〉(1600)，《增城沙隄陳氏族譜》，頁 15a-18a。

111 〔明〕陳堂，〈新建九世祖祠碑記・在甜水里〉(1599)，引自《增城沙隄陳氏族譜》(1778)，族譜傳序藝文次編・天字號，頁 11a-14a。

112 新墩、烏岡、西洲陳氏為沙村陳氏宗族下的分支，三房在譜系上皆屬

太祖高皇帝時選女德，召入為司綵女官，典六尚事，今敕書世藏于家。比成祖文皇帝再召，逾年卒于朝。至今父族子姓事之如在室也。三房故有腴田若干畝，右贍廣州右衛今富霖所從軍者勞費，遞十年三房輪轉應役收其租，租入稍贏，爭從軍者各持短長以興訟，眾頗厭之，於是舉其租之半舉司綵女官祖姑祀事，一以興義，一以息爭，然亦未有專祠。嘉靖末年，議者欲即祖姑故居以妥神奉祭，眾不能決，當事者以義斷之，勸令長房捐百金另建祠一所，西洲任之，遂於小宗祠後創脩，奉祖姑祀焉。其以言公為三房祖，乃祖姑所自出者，故未之及也，相延至今，人心渙散，遂各輪祭，各於其私寢治具，三房子姓遞相往來，多寡參差。隆慶初，余歸，自大宗追本反，始謁於西洲祠下，並瞻拜祖姑，則詫曰：「世豈有祀其女，且諸子各有祠，而於子女之所出者木本之水源也，顧不得享一蘋一藻之薦而缺然於冥漠陟降之中，此豈尊祖敬宗之常道哉。且附姑於廟，古人難之。」然未有以解族人之疑而為之所也。萬曆庚辰（萬曆八年[1580]），余以謫歸家食者一十五年，力無從出。歲乙未（萬曆二十三年[1595]），主上錄用舊臣，起自田間，僉粵西臬憲，即奉入無幾，念故所常卜築舊廬之東曰甜水里，……稍葺之為堂三楹，奉九世祖以言公於中；後有寢室，祀司綵祖姑；前有門亦三楹。歲春秋舉兩祭如故事，祭田亦仍其舊。特以名義為九世祖以言公而

於陳二妹之父陳仲裕的派衍。參見〔明〕陳堂，〈重脩西洲宗祠碑記〉(1600)，引自《增城沙隄陳氏族譜》(1778)，頁 15a-18a。

設，附司綵祖姑，庶幾哉。父母子女前後各安其所，事死如生，事亡如存，其亦可以無媿於前人矣。祭之日，三房子姓近者一二里，遠者百十里，俱務同集祠下，無故不與者，有罰，祭畢，私讌如同堂然。自今以後，每房不必另辦私祭，舊有祖姑神主設於各房私寢者，罷之，共成義舉。祠創於萬歷丙申（二十四年[1596]）□月□日，工成於萬歷丁酉（二十五年[1597]）□月□日，計費錢若干緍，……皆不肖孫所自給，不煩勞族兄弟一金也。其西洲祠後寢原祀祖姑者，復還西洲如故，不肖亦得藉此以效力於西洲。……此舉有三善焉，九世祖以言公故未有祠，自今日始祠以言公，而三房之祖及祖姑之靈而後可藉以妥而享其子孫之祀，尊尊也；三房初各私其寢，來往不常，而今以同房共祖之故，義不得不與祭，而聚族於斯，歲時饗燕，秩秩不替，親親也；古今女德希有矣，司綵祖姑以內則佐高皇帝后母儀一世，吾家不惟丈夫子世受國恩，至於一女子應內召，享祿秩令，鄉里之人稱述之，曰：「此女官世祠，豈不亦一希世事哉。」賢賢也。余憮然曰：「有是哉。」吾固願與後之子姓者相與，志此大義於千百世不忘也，因記之。

萬曆二十七年(1367)八月穀旦，十五世孫光祿寺少卿堂撰。[113]

從碑記的內容可以看到，陳堂在文章開頭所謂「至今父族子姓事之（按：指陳二妹）如在室」的祭祀傳統，實際上

[113] 〔明〕陳堂，〈新建九世祖祠碑記・在甜水里〉(1599)，引自《增城沙隄陳氏族譜》(1778)，族譜傳序藝文次編・天字號，頁 11a-14a。

是明初至萬曆之間幾番波折後才塵埃落定的結果。陳氏的祖姑之祀在有明一代主要歷經了三種轉折：各房私祀、附祀於西洲房祠堂、附祀於新墩——西洲——烏岡三房合祀的九世祖祠。從原本各房子裔獨自操演、各行其事的局面，最後成爲合族同祀的實踐，這樣的演變過程呈現了以先代族中未婚嫁的女性——司綵祖姑爲中心的崇祀傳統，如何一再成爲房派間「息爭」的憑藉，最後則是在嘉靖、萬曆以來漸次普行的新式宗族禮儀話語下，作爲士大夫營建大宗之祀以整合房派、建立聯宗合族之誼所援引的主要文化資源；同時，「女官世祠」的祭祀傳統本身也在此一操作下被賦予了符合「常道」的面貌，[114] 解決了「附姑於廟」（指嘉靖時於西洲房祠堂後寢另闢妥陳二妹神主之所）與「祀姑而遺姑之父母」這些在士大夫眼中「禮之所未安」的問題。[115]

結　語

唐朝有神仙之術的廣東增城何氏女，因服食雲母而得道於嶺南羅浮山——這是增城何仙姑在唐宋文獻中的最初身影。到了帝國晚期的清中葉，以增城何仙姑之名聞於世的女神明，在跨地域的宗教、文化傳統中是婦孺皆知的八洞神仙之一；在增城當地，則是以不字之貞成仙的「仙姑娘」和威靈顯赫的「何仙姑菩薩」，甚至是諸多何姓社區在家廟祠堂

114 〔明〕陳堂，〈新建九世祖祠碑記·在甜水里〉(1599)，引自《增城沙隄陳氏族譜》(1778)，族譜傳序藝文次編·天字號，頁 12a-13b。

115 〔明〕陳堂，〈重脩西洲宗祠碑記〉(1600)，引自《增城沙隄陳氏族譜》(1778)，族譜傳序藝文次編·天字號，頁 16b。

或廟宇中敬奉的「姑婆／姑婆太」。一名遠代的神話人物以抗婚的未嫁女之姿，躋身為與南宋南海郡開國公崔與之、明代理學大儒湛若水齊名的增城象徵，並且被堂堂迎入增江何氏社區的家廟與神廟，承享「遠派裔孫」香火，成為來歷各異的何姓社區共同敬拜的「仙姑婆」——上述場景出現的地方是中華帝國晚期南中國的泛珠三角地區，一個歷來論者所謂宗廟（祖先崇拜）與神廟（神明信仰）系統截然二分的宗族社會，[116] 一個所謂父系宗祧制度強勢主宰資源分配秩序因此女性只能順服或造反的社會結構。[117]

女仙、未嫁女兒、祖姑——三種身分經過漫長的醞釀生成，最終在清中葉後共同交織出增城地方社會中的「何仙姑」身影。咸同以後，在增城諸多何姓社區中落地生根的何仙姑信仰揭示了一個事實，即增城的何仙姑崇拜是跨地域流傳的羅浮洞天傳說、中國本土神仙信仰、儒教國家意識形態在當地的文化歷史脈絡下，與泛珠三角特有的性別文化實踐模式相互對話出來的宗教傳統。清中葉以後，仙姑的神仙、女兒與姑婆等形象在增江何姓社區中的疊合，反映了中古以來的羅浮神仙信仰、儒家重視婦女之貞和神靈有應於民才得為正祀的概念，在明清時期泛珠三角宗族特有的祖姑之祀實踐下的合融。

咸同之際，增城鄉間興起的何仙姑崇拜風潮，實為當地何姓社區合聚同姓勢力、締結村落誼好互助關係，以回應何

---

116 科大衛、劉志偉，〈宗族與地方社會的國家認同〉，《歷史研究》，期 3，頁 3-14；David Faure, *Emperor and Ancestor: State and Lineage in South China*.

117 相關討論參見前言。

六事件衝擊的文化策略。何仙姑的性別角色在宗族話語的操作下，於原本的神祇形象之外，被具體賦予宗族未嫁宗女的身分，是以何姓村落中的「何仙姑菩薩」之祀，在宗族祖先崇拜的意義下，同時也是祖姑之祀。強調己族爲仙姑後人並立廟崇祀仙姑的行動，打破何姓社區彼此間既有的地域分劃，「土」、「客」界線以及宗族房派藩籬，將原本各據一方的何姓勢力連結爲跨宗族的何姓村際聯盟。透過共同在社區中敬拜何仙姑這位「仙姑婆」，所有在村落中擁有仙姑祠廟的何姓社區在象徵意義上都成爲了歷代士人謳歌的鳳凰山仙姑的遠派裔孫，彼此成爲相互親善的兄弟之村。

何仙姑在清中葉後能以抗婚的未嫁女之姿，堂而皇之被迎入眾多何姓社區的家廟與神廟神龕之上，除了淵源於增城本地的何仙姑信仰，也是泛珠三角一帶祖姑崇拜傳統的具體展現。明中葉之前的珠三角，未嫁無嗣的女性作爲個別家族肯認的獨立受祀對象，世代承享兄弟或子姪後人的粢盛之奉，這樣的實踐並不少見。然而，在明中葉以後的宗族創作風潮下，此類型的女性角色在宗族文化的語境裡，往往被模式化爲有功德遺家、綿延或光大宗祀之線有功的先代祖姑形象；原本以未嫁女性爲核心的崇拜傳統，也被進一步正當化爲符合宗族禮制的祭祀祖姑傳統。宋代南海的鄧六娘、番禺的陳圭姐，元代龍門的何小姑、番禺的黎道娘，以及明代龍門的劉六姐、增城的陳二妹（陳司綵），這些終身未出嫁外姓的女性在宗族制度已臻完熟的清代，都是以宗族未嫁祖姑的形象，成爲宗族社區與地方社會歷史記憶的一部分，這些例子共同說明了泛珠三角祖姑崇拜現象的存在與由來。其中，增城沙村陳司綵的故事，尤其清楚展陳了上述崇拜傳統

的發展過程：不同房派各自祭祀有功德遺家的女性祖先，如新墩、西洲與烏岡陳氏，於自己的小宗家祠供奉陳司綵神主，在明中葉之前原本是稀鬆平常的實踐。但是到了嘉靖萬曆之後，由於整編三房陳氏以建立大宗之祀的需要，加上以女性為中心的祭祀傳統，與嘉靖以來士大夫亟力標舉的宗族禮制有所扞格，司綵之祀於是在宗族頭人的刻意整頓下，轉化為附祀其父的形式。

何仙姑與上述泛珠三角祖姑之祀的故事與實踐，背後都呈現了粵地女性崇拜在土俗傳統與明中葉後正統宗族禮制兩者間相互折衝與對話的過程。無論是神話中抗拒婚嫁的女性神異人物，或是興榮家業有功卻未適予外姓的女兒，這種特殊的性別角色在兩造傳統中的曖昧與游移，賦予行動者在整建宗族秩序或鋪排社區交往關係時更多的靈感來源與彈性。往昔許多論者所謂，未婚無嗣的女子由於不能透過婚姻歸於正常祭祀秩序之中，所以是父系繼嗣原則支撐的社會秩序潛在的污染或威脅。本文藉由泛珠三角的女神何仙姑與祖姑崇拜的例子說明，在威脅之外，也存在挹助甚至強化這種社會秩序的穩定力量。女性是污穢抑或聖潔的象徵、是在社會的邊緣或中心得到安頓，端看社區在不同歷史情境下的選擇、操作與實踐。

徵引書目

（一）史料

《（增城亭子岡）何氏族譜》。1992，據清同治舊譜鈔錄。藏廣州增城市荔城街五一村。

《（龍門何郈）何氏家乘》。清道光二十二年(1842)刊。藏惠州市龍門縣麻榨鎮南灘村。

《文績公貴七郎裔・增城何氏族譜》。1990，影印清同治七年(1868)續修刻本。藏廣東省立中山圖書館，編號：K/0.189/356.1。

《貴七郎裔・增城何氏族譜》。民國十八年(1929)續修刻本。藏廣州增城市正果鎮龍潭埔何屋村。

《嶺南何氏增城南壆房族譜》。編修於民國十八年(1929)前後。藏東莞市石龍鎮何生家。

〔元〕脫脫等纂修，《宋史》，卷 165。北京：中華書局，1977。

〔宋〕方信孺，〈會仙觀〉，《南海百咏》。揚州：廣陵書社影印清《宛委別藏》本，2003。

〔宋〕樂史，《太平寰宇記》，卷 157。臺北：臺灣商務印書館影印國立故宮博物院藏文淵閣四庫全書本，1983。

〔明〕張文海等纂修，《（嘉靖）增城縣志》。上海：上海書店影印明嘉靖(1521-1527)刻本，1990。

〔明〕陳璉撰，楊寶霖整理，《琴軒集》，卷 15。上海：上海古籍出版社影印清康熙刻本，2011。

〔明〕過庭訓，《本朝分省人物考》，卷 17。上海：上海古籍出版社影印北京大學圖書館藏明天啓刻本，1997。

〔明〕雷禮，《國朝列卿紀》，卷 107、109。上海：上海古籍出版社影印北京大學圖書館藏明萬曆徐鑒刻本，1997。

〔明〕瞿九思，《萬曆武功錄》，卷 3。上海：上海古籍出版社影印天津圖書館藏明萬曆刻本，1997。

〔清〕王思章、賴際熙等纂修，《（民國）增城縣志》。上海：上海書店影印民國十年(1921)刻本，2003。

〔清〕屈大均著，李文約校點，《翁山文外》，卷 3，收入歐初、王貴忱主編，《屈大均全集》（三）。北京：人民文學出版社影印廣東省中山圖書館藏屈清康熙刻本，1996。

〔清〕柳守元，〈九天大羅八洞仙祖證道開宗心懺・青霞洞天仙姥宏慈妙法元君〉，收入彭文勤纂輯，賀龍驤校勘，《道藏輯要》，冊 21。臺北：新文豐出版社影印光緒三十二年(1906)成都二仙庵重刊本，1986。

〔清〕柳守元，〈妙法元君何祖誥〉，收入氏著，《清微宏範道門功課》，引自胡道靜等編，《藏外道書》，冊 29。成都：巴蜀書社影印重刊《道藏輯要》，1992。

〔清〕張維屏等纂修，《（咸豐）龍門縣志》。咸豐元年(1851)。顯微資料，藏香港中文大學圖書館顯微資料部，編號 mic/f 112。

〔清〕陳伯陶等纂修，《（民國）東莞縣志》。臺北：成文出版社影印民國十年(1921)刊本，1967。

〔清〕陳慶新修，《增城沙隄陳氏族譜》。清乾隆四十三年(1778)重修。藏廣東省中山圖書館，編號 0.189/275。

〔清〕黃之雋等纂修，《（乾隆）江南通志》。南京：鳳凰出版社影印清乾隆元年(1736)刻本，2011。

〔清〕黃宗羲，《明儒學案》，卷 37。北京：中華書局，2008，修訂本。

〔清〕萬斯同，《明史》，卷 384。上海：上海古籍出版社影印北京圖書館藏清鈔本，1997。

〔清〕熊學源、李寶中等纂修，張慶鎔增補，《（嘉慶）增城縣志》。臺北：成文出版社影印清同治十年(1871)增補重刊清嘉慶二十五年(1820)刊本，1974。

〔清〕蔡淑、陳輝璧等纂修，《（康熙）增城縣志》。上海：上海辭書出版社，影印康熙二十五年(1686)刻本，2003。

〔清〕戴肇辰、史澄等纂修，《（光緒）廣州府志》。上海：上海書店影印清光緒五年(1879)刻本，2003。

〔清〕阮元等纂修，《（道光）廣東通志》。上海：上海古籍出版社影印 1934 年商務印書館影印清道光二年(1822)刻本，1995。

香港何氏宗親總會、珠璣巷何氏後裔聯誼會合編，《廣東省南雄市珠璣巷譜系·盧江堂何氏宗譜》。南雄：南雄市何氏宗譜編委會，2008，藏廣州增城市石灘鎮沙隴村。

鄔慶時等纂修，《（民國）龍門縣志》。臺北：成文出版社影印民國二十五年(1936)鉛印本，1967。

廣東省文史研究館、中山大學歷史系編，《廣東洪兵起義史料·上冊》。廣州：廣東人民出版社，1992。

佐々木正哉編，《清末の秘密結社·資料篇》。東京：近代中国研究委員会，1967。

（二）專書

李思平主編，《增城市旅遊文化系列之四：仙姑故里》。增城：增城市文學藝術界聯合會、增城市文化局、增城何仙姑文化研究會，2004-2005。

陳建華主編，廣州市文物普查匯編編纂委員會、增城市文物普查匯編編纂委員會編，《廣州市文物普查匯編・增城市卷》。廣州：廣州出版社，2008。

黃萍瑛，《臺灣民間信仰孤娘的奉祀》。臺北：稻香出版社，2008。

廖芮茵，《唐代服食養生研究》。臺北：臺灣學生書局，2004。

廖迪生，《香港天后崇拜》。香港：三聯書店，2000。

劉志偉，《在國家與社會之間：明清廣東地區里甲賦役制度與鄉村社會》。北京：中國人民大學出版社，2007。

增城縣博物館編著，《增城縣文物志（初稿）》。增城市：增城縣博物館，1987。

賴鄧家編著，《相水鈎沈》。香港：中華文化出版社，1997。

Baptandier, Brigitte. *The Lady of Linshui: A Chinese Female Cult*. Translated by Kristin Ingrid Fryklund. Stanford: Stanford University Press, 2008.

Dudbridge, Glen. *The Legend of Miaoshan* (revised edition). Oxford: Oxford University Press, 2004.

Faure, David. *Emperor and Ancestor*. Stanford: Stanford University Press, 2007.

Stockward, Janice E. *Daughters of the Canton Delta: Marriage Patterns and Economic Strategies in South China, 1860-1930*. Stanford: Stanford University Press, 1989.

Wakeman, Frederic E. Jr. *Strangers at the Gate: Social Disorder in South China, 1839-1861*. Berkeley: University of California Press, 1966.

Yang, Erzeng. *The Story of Han Xiangzi: The Alchemical Adventures of a Daoist Immortal*. Translated & Introduced by Philip Clart.

Seattle and London: University of Washington Press, 2007.

（三）論文與專文

白化文、李鼎霞，〈讀〈八仙考〉後記〉，收入吳光正主編，《八仙文化與八仙文學的現代闡釋——二十世紀國際八仙論叢》。哈爾濱：黑龍江人民出版社，2006，頁 123-139。

吳光正，〈從何仙姑傳說看宗教傳說與民間傳說的互動〉，《海南大學學報》，卷 22 期 1，2004 年 3 月，頁 54-59。

吳光正，〈何仙姑得道故事考論〉，氏著，《八仙故事系統考論——內丹道宗教神話的建構及其流變》。北京：中華書局，2006，頁 287-328。

李貞德，〈最近中國宗教史研究中的女性問題〉，《近代中國婦女史研究》，期 2，1994 年 6 月，頁 251-270。

李獻璋，〈媽祖傳說的展開〉，《漢學研究》，卷 8 期 2，1990 年 6 月，頁 287-307。

周曉薇，〈八仙考補〉，收入吳光正主編，《八仙文化與八仙文學的現代闡釋——二十世紀國際八仙論叢》。哈爾濱：黑龍江人民出版社，2006，頁 140-148。

科大衛、劉志偉，〈宗族與地方社會的國家認同〉，《歷史研究》，2000 年第 3 期，頁 3-14。

浦江清，〈八仙考〉，《清華學報》，卷 11 期 1，1936 年 1 月，頁 89-136。

張珣，〈女神信仰與媽祖崇拜的比較研究〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，期 79，1996 年春季，頁 185-203。

陳煥章，〈增城信友敬賀德肋撒瞻禮情況〉，《石室公教月刊》，期 6，1930，頁 23-26。

陳賢波，〈明代中後期粵西珠池設防與海上活動——以《萬曆武功錄》「珠盜」人物傳記的研究爲中心〉，《學術研究》，期 6，2012 年 6 月，頁 112-119。

廖小菁，〈裰織仙名：宋至清中葉廣東增江流域的何仙姑信仰與地方社會〉。香港中文大學歷史系博士論文，2014 年 9 月。

趙景深，〈八仙傳說〉，原載《東方雜誌》，卷 30 號 21，1933 年 11 月，收入吳光正主編，《八仙文化與八仙文學的現代闡釋——二十世紀國際八仙論叢》。哈爾濱：黑龍江人民出版社，2006，頁 43-56。

劉志偉，〈女性形象的重塑——「姑嫂墳」及其傳說〉，收入劉永華主編，《中國社會文化史讀本》。北京：北京大學出版社，2011，頁 307-322。

鄭振滿，〈神廟祭典與社區發展模式——莆田江口平原的例證〉，氏著，《鄉族與國家：多元視野中的閩臺傳統社會》。北京：生活・讀書・新知三聯書店，2009，頁 210-237

駱寶善，〈廣東天地會起義考釋〉，收入郭毅生編，《太平天國歷史與地理》。北京：中國地圖出版社，1989，頁 247-257。

佐々木正哉，〈咸豊四年広東天地会の叛乱〉，《近代中国研究センター彙報》，期 2，1963 年 4 月，頁 1-14。

Dudbridge, Glen. “Miao-shan on Stone: Two Early Inscriptions.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 42:2, December 1982, pp. 589-641.

Jing, Anning. “The Eight Immortals: The Transformation of Tang and Sung Daoist Eccentrics during the Yüan Dynasty.” In Maxwell K. Hearn and Judith Smith, eds., *Arts of the Sung and Yüan*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 1996, pp. 213-229.

Potter, Jack M. "Cantonese Shamanism." In Arthur P. Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society.* Stanford: Stanford University Press, 1974, pp. 207-231.

Sangren, P. Steven. "Female Gender in Chinese Religious Symbols: Kuan Yin, Ma Tsu, and the 'Eternal Mother'." *Signs* (*Journal of Women in Culture and Society*) 9:11, Autumn 1983, pp. 4-25.

Sangren, P. Steven. "Myths, Gods, and Family Relations." In Meir Shahar and Robert P. Weller, eds., *Unruly Gods: Divinity and Society in China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996, pp. 150-183.

Shahar, Meir and Robert P. Weller. "Introduction: Gods and Society in China." In Meir Shahar and Robert P. Weller, eds., *Unruly Gods: Divinity and Society in China.* Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996, pp. 1-36.

Siu, Helen. "Where Were the Women? Rethinking Marriage Resistance and Regional Culture History." *Late Imperial China* 11, December 1990, pp. 32-62.

Wolf, Arthur P. "Gods, Ghosts, and Ancestors." In Arthur Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press, 1974, pp. 131-182.

Yetts, W. Perceval. "The Eight Immortals." *Journal of the Royal Asiatic Society* 48:4, October 1916, pp.773-807.

Yetts, W. Perceval. "More Notes on the Eight Immortals." *Journal of the Royal Asiatic Society* 54:3, July 1922, pp. 397-426.

Great-Aunts Worshiped in Shrines:
The Goddess He Xiangu Cult and Female Worship in the Greater Pearl River Delta Region

Hsiao-ching Liao*

Abstract

Resistance to marriage is a significant theme found often in the legends of Chinese female deities. Based on ananalysis of the Goddess He Xiangu (Transcendent Maiden He) cult in Zengcheng, Guangdong and paternal great-aunt worship in the Greater Pearl River Delta—both examples of cults centering on unmarried females—this article shows that female resistance to marriage was widely accepted and practiced in the regional custom. Before the Ming-Qing period, not only was this practice considered normative, but such women were even promoted as deities or family ancestresses. Furthermore, while the lineage system became socially dominant in the Ming-Qing period, the anti-marriage females found in early local or family legends had been transformed into a specific kind of lineage ancestress—the "great-aunt." Lineage groups appropriated the ancestral worship dedicated to such figures to construct community identity and renew it over time. By focusing on the perceived potential pollution or damaging impact of

* History Department, The Chinese University of Hong Kong

unmarried women, previous studies have generally interpreted female marriage resistanceas opposition to the Chinese patrilineal-virilocal social structure. However, investigation into the unmarried female cult in the Greater Pearl River Delta region reveals that as well as being seen as potentially threatening to the patrilineal social order, the practice of female marriage resistance was also often viewed as supportive of this same social order. Depending on the specific community's choices and procedures, unmarried women represented either polluting or deified symbolic powers, were seen to either threaten or support the established social order, and were positioned socially either at the periphery or the center.

Key Words: marriage resistance, goddess, ancestress, great-aunt, lineage